Mohamad Abdun Nasir

SYARIAH sebagai KRITIK

Everyday Life, Politik dan Masa Depan Hukum Islam Indonesia

Sanabil

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
M A T A R A M

Mohamad Abdun Nasir

SYARIAH SEBAGAI KRITIK

Everyday Life, Politik dan Masa Depan
Hukum Islam Indonesia

Sanabil

SYARIAH SEBAGAI KRITIK
***Everyday Life*, Politik dan Masa Depan Hukum Islam Indonesia**
© Mohamad Abdun Nasir, 2023

Penulis : Mohamad Abdun Nasir
Editor : Muhammad
Tata letak & Desain sampul : Tim Kreatif Sanabil

All rights reserved
Hak Cipta dilindungi Undang Undang
Dilarang memperbanyak dan menyebarkan sebagian atau keseluruhan isi buku dengan media cetak, digital atau elektronik untuk tujuan komersil tanpa izin tertulis dari penulis dan penerbit.

ISBN : 978-623-317-347-6

Cetakan ke 1 2023

Penerbit:
Sanabil
Jl. Kerajinan 1 Blok C/13 Mataram
Telp. 0370-7505946, Mobile: 081-805311362
Email: sanabilpublishing@gmail.com
website: sanabilpublishing.com

PENGANTAR

Alhamdulillahi rabbil alamin atas semua nikmat dan anugerah Allah Swt risalah sederhana ini terbit, yang semula merupakan naskah pidato pengukuhan guru besar penulis di bidang ilmu Hukum Islam pada sidang Senat Universitas Islam Negeri (UIN) Mataram pada tanggal 30 Juni 2021. Buku ini dihajatkan sebagai pemantik diskusi tentang dinamika dan tantangan hukum Islam Indonesia khususnya dan syariah dengan isu global pada umumnya. Penulis berharap ada respon yang konstruktif dari para pembaca atas gagasan yang disampaikan dalam buku ini.

Penulis berterima kasih yang sebesar-besarnya dan setulus-tulusnya kepada semua pihak yang membantu dalam penyelesaian penulisan naskah ini. Penulis tidak bisa menyebut satu-persatu secara persis, akan tetapi beberapa pihak patut mendapat ucapan dan apresiasi khusus. Terutama orang tua, keluarga, istri dan anak-anak, dan saudara-saudara serta guru-guru semua.

Penulis juga menyampaikan ucapan terima kasih kepada para pimpinan Universitas Islam Negeri (UIN) Mataram, terutama rektor, para wakil rektor, para dekan, direktur pascasarjana, dan para guru besar. Penulis juga berterima kasih untuk para kolega dosen UIN Mataram sebagai rekan kerja dalam mengajar, meneliti, berdiskusi dan berinteraksi untuk memperkaya wawasan. Ucapan terima kasih juga penulis sampaikan kepada kepala biro, kepala bagian, dan kepala sub-bagian serta seluruh tendik UIN Mataram dan juga mahasiswa yang telah berinteraksi secara baik dan konstruktif dengan penulis. Begitu pula para kolega di unit-unit di UIN Mataram, khususnya Berugak Jurnal dan para pengelola jurnal, Lembaga Penjamin Mutu, Lembaga

Penelitian dan Pengabdian Masyarakat yang menjadi teman baik dalam berdiskusi maupun bertukar ide dan wawasan.

Terima kasih penulis sampaikan juga pada para kolega dari luar UIN Mataram, khususnya reviewer Litapdimas, asesor Arjuna, organisasi kemasyarakatan Nahdhatul Ulama NTB dan underbownya, (seperti ISNU dan LTMNU), MUI, serta masyarakat dimana kami tinggal sekarang.

Buku ini penulis persembahkan untuk ayahanda tercinta alm. KH. Markum Mabruri dan ibunda Hj. Mardliyah. Juga untuk istri Rahmati Maula tercinta dan anak-anak tersayang Azeilya Audah, Adzka Ulul Albab dan Adam Ashabul Yamin.

Mataram, 15 Januari 2023

M.A.N

DAFTAR ISI

PENGANTAR iii
DAFTAR ISI v
PENDAHULUAN 1

BAGIAN PERTAMA
BERBAGAI WACANA TENTANG SYARIAH 10
A. Mispersepsi dan Rekonseptualisasi 10
B. Abdullahi Ahmed An-Na'im: Syari'ah dan Politik 17
C. Mohammad Hashim Kamali: Syari'ah, HAM dan Demokrasi 28

BAGIAN KEDUA
SYARIAH DAN KRITIK HUKUM ISLAM 42
A. Syariah, Fiqh dan Hukum Islam 42
B. Syariah sebagai Kritik 48

BAGIAN KETIGA
EVERYDAY LIFE HUKUM ISLAM 61
A. *Everyday Life* dan Pendekatan dalam Studi Hukum Islam 61
B. Contoh-Contoh Kasus 66

BAGIAN KEEMPAT
POILITIK HUKUM ISLAM 80
A. *Public Reasoning* Politik Hukum Islam 80
B. Reorientasi Politik Hukum Islam 89

BAGIAN KELIMA
MASA DEPAN HUKUM ISLAM INDONESIA 93
A. Literasi dan Kesadaran Hukum 94
B. Epistemologi dan Otoritas Hukum Islam 105
C. Visi-Misi Politik Hukum Islam 110

KESIMPULAN 115
DAFTAR PUSTAKA 117
CURRICULUM VITAE PENULIS 125

PENDAHULUAN

Sejarah dan dinamika kontemporer hukum Islam Indonesia menyingkap fenomena unik, untuk tidak menyebut kontradiktif. Hukum Islam di sini mencakup pengertian yang luas, baik dalam artian syariah (norma dan ketentuan hukum Islam absolut dan universal berdasarkan nash, baik al-Quran maupun hadis), fikih (hukum Islam yang dihasilkan oleh *fuqaha* melalui *ijtihad*) maupun kanun (hukum Islam yang telah disahkan menjadi hukum negara) serta ekspresinya dalam berbagai dimensi dan konteks. Di satu sisi, hukum Islam berkembang sangat pesat dan progresif, akan tetapi, di sisi lain, menghadapi persoalan dan bahkan anomali. Progresivitas hukum Islam tampak dari luasnya cakupan dan keberlakuanya bagi umat Islam, seperti ibadah dan hukum keluarga Islam (baik berlaku secara informal/sukarela maupun secara formal lewat institusi negara, seperti di pengadilan agama/mahkamah syar'iyyah). Tidak sampai di sini saja. Hukum Islam juga telah terintegrasi dalam peraturan daerah,[1] serta menjadi bagian sistim hukum nasional, seperti hukum ekonomi syariah yang diterapkan di lembaga-lembaga keuangan bank maupun non-bank, baik syariah maupun konvensional.[2]

Sementara sisi lain menunjukkan fenomena kehidupan sehari-hari di kalangan umat Islam sendiri yang belum sepenuhnya

[1] R. Michael Feener, *Sharia and Social Engineering: The Implementation of Islamic Law in Aceh, Indonesia* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

[2] Jan Michiel Otto, "Shari'a and National Law in Indonesia", dalam Jan Michiel Otto (ed.), *Shari'a Incorporated: A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present* (Leiden: Leiden University Press, 2010), h. 476-477.

mencerminkan komitmen terhadap "normativitas" etika dan hukum Islam (*ahkamul khamsah*). Pengalaman empiris-aktual kehidupan umat Islam sehari-hari (*everyday life*) masih diwarnai oleh ambiguitas dan kontradiksi dengan idealitas dan normativitas hukum Islam, baik menyangkut bidang ibadah (ritual), muamalah (hukum bisnis Islam) maupun *akhwalus syakhsiyah* (hukum perseorangan dan keluarga Islam). Realisasi akad-akad muamalah seperti dalam jual beli, sewa, upah, gadai dan bagi hasil, untuk menyebut beberapa contoh, belum sepenuhnya bebas dari unsur spekulasi dan penipuan (*gharar*). Begitu pula bidang perkawinan, perceraian, waris dan wasiat dalam ranah hukum keluarga Islam belum sepenuhnya lepas dari pemaksaan (*ikrah*), misalnya perkawinan bawah umur, maupun eksploitasi dan ketidakadilan (*dzulm*), misalnya dalam pemenuhan hak dan pelaksanaan kewajiban suami-istri, yang sangat ditentang keras syariah Islam.[3]

Persoalan-persoalan normativitas hukum Islam kurang menjadi fokus kajian akademik secara mendalam dan serius di kalangan sarjana Muslim di perguruan tinggi keislaman dan jarang menjadi dasar pijakan untuk *self-assesmnet* dan kritik ilmiah terhadap aktualisasi hukum Islam. Perhatian akademik studi normativitas hukum Islam umumnya hanya sebatas pada penelitian-penelitian yang banyak dilakukan oleh mahasiswa strata satu dengan pendekatan studi normatif yang menyoal apakah permasalahan yang dikaji sesuai atau tidak sesuai dengan hukum Islam; sebuah pendekatan yang kurang

[3] Para feminis Muslim, misalnya Amina Wadud, Asma Barlas dan Siti Musdah Mulia, telah melakukan kajian kritis atas pelbagai karya dalam bidang tafsir, hadis, dan hukum keluarga yang dianggap sarat bias jender dan nilai-nilai patriarkhi. Baca Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretation of the Qur'an* (Austin: Texas University Press, 2002), Amina Wadud, *Qur'an and Women: Reading the Sacred Text from Women's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999) dan Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaharu Keagamaan* (Bandung: Mizan, 2005).

diminati karena dianggap apologetik, justifikatif (bersifat menghakimi) serta pseduo-teologis.[4] Padahal, fakta distorsi normativitas hukum Islam, seperti dijelaskan di atas, menunjukkan problematika serius penerapan syariah Islam. Penerapan syariah Islam tidak hanya dipahami dalam konteks formal melalui hukum negara dan lembaganya, akan tetapi, dan yang lebih penting, juga dalam kehidupan sehari-hari umat Islam, sebagai dasar pembentukan karakter (*character building*) kesalehan persoalan dan sosial sekaligus.

Disamping problematika *everyday life*, persoalan lain hukum Islam berkaitan dengan politik dan aspirasi-aspirasi sebagian umat yang menimbulkan ketegangan konseptual dan aktual antara agama dan negara, antara syariah dan hukum positif serta antara warga negara Muslim dan lainnya. Ide penerapan syariah dan khilafah, misalnya, mengalami kontraksi yang hebat dengan fakta Indonesia sebagai negara yang majemuk berasaskan Pancasila. Begitu pula dengan gagasan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) Bersyariah yang menimbulkan kekhawatiran akan lahirnya negara semi-Islam dan memicu seruan penerapan hukum agama lain, atau pembatasan tertentu syariah, di wilayah-wilayah Muslim minoritas.[5] Sebagai

[4] Pendekatan studi seperti ini bisa disebut normatif-doktriner, yaitu mengkaji obyek terkait konsep atau pemikiran dan praktik hukum Islam dan menganalisisnya dari normativitas dan doktrin hukum Islam dan menjustifikasi kesesuaian atau pelanggaran konsep dan praktik tersebut dengan ketentuan normatif hukum Islam. Pendekatan seperti ini agak mirip dengan *traditional doctrinal research of law*, yang banyak berkembang di Eropa. Baca Terry Hutchinson, "Doctrinal Research: Researching the Jury", dalam Watkins and Mandy Burton (eds.), *Research Methods in Law*, 2nd Edition (London and New York: Routledge, 2018), h. 8-39 dan Terry Hutchinson and Nigel Duncan, "Defining and Describing What We Do: Doctrinal Legal Research", dalam *Deakin Legal Review*, Vol. 83, Issu 120 (2012), h. 83-118.

[5] Di Manokwari, muncul peraturan daerah berbasis Kitab Injil (Perda Injil). Lihat Binsar Antoni Hutabarat, "Perda Manokwari Kota Injil: Makna dan Konsekuensinya bagi Gereja-gereja Indonesia", dalam *Societas Dei: Jurnal Agama*

dampaknya, gugatan terhadap eksistensi hukum Islam dan lembaganya, seperti pengadilan agama, mencuat ke permukaan.[6] Buku ini bermaksud untuk menjelaskan ambiguitas tersebut dan menganalisisnya secara kritis serta menawarkan sebuah perspektif yang disebut "syariah sebagai kritik", sebagaimana judul buku. Di sini yang dimaksud adalah syariah berfungsi sebagai kritik atas berbagai ambiguitas dan distorsi dalam pelaksanaan hukum Islam dan kritik atas politik hukum Islam nasional.

Tulisan ini berargumen bahwa *public reasoning* hukum Islam Indonesia kontemporer cenderung berorientasi keluar (*outward looking*), yakni legislasi hukum Islam sebagai hukum positif yang mengikat semua warga negara, seperti gagasan penerapan peraturan daerah berbasis syariah atau seruan penerapan syariah dalam konteks nasional. Proyeksi *outward looking* semakin menguat karena dukungan politik dari organisasi massa Islam dan partai politik.[7] Lebih lanjut, politik penerapan syariah Islam berorientasi pada tujuan besar, yaitu lahirnya negara Islam. Politik hukum Islam tersebut menafikan, atau kurang menaruh perhatian terhadap, agenda-agenda pengembangan dan perbaikan internal (*inward looking*) hukum Islam dari berbagai distorsi dalam ranah empiris *everyday life* umat. Politik hukum Islam juga luput dalam berkontribusi atas isu-isu kontemporer kemanusiaan dan kebangsaan penting seperti lingkungan (*environment*), sumber daya

---

dan Masyarakat, Vol. 2., No. 1 (2017:127-160. Di beberapa wilayah muncul ide/isu pembatasan dan pelarangan jilbab, seperti di Bali dan NTT, meskipun ide tersebut tidak jadi dilaksanakan.

[6] https://news.detik.com/berita/d-5012901/pengadilan-agama-digugat-karena-hanya-adili-orang-islam-bukan-hal-baru diakses 18 Mei 2021.

[7] Michael Buehler, *The Politic of Shari'a Law: Islamic Activist and the State in Democratizing Indonesia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), dan Michael Buehler and Dani Muhtada, "Democratization and the Diffusion of Shari'a Law: Comparative Insights from Indonesia", *South East Asian Research* Vol. 24, No. 2 (2016): 261-282.

alam (*natural resources*) korupsi dan pemerintahan yang bersih (*corruption and good and clean governance*), ketenagakerjaan (*labor/manpower*), hak asasi manusia dan jender (*human rights and gender*), untuk menyebut beberapa contoh. Agenda legislasi syariah Islam hampir-hampir tidak memikirkan ranah hukum tersebut.

Akibatnya, bukan saja realisasi idealisme normatif hukum Islam di kalangan umat dan kontribusi mereka dalam isu-isu kontemporer terabaikan (karena persoalan ini tidak pernah diangkat menjadi isu penting, baik secara akademik maupun politik), akan tetapi juga orientasi politik hukum Islam tersebut tidak tepat sasaran karena syariah Islam yang diperjuangkan kurang selaras dengan konteks kebangsaan sehingga menimbulkan kontroversi yang tidak berkesudahan.[8] Untuk itu, perlu dibangun alternatif pemikiran paradigmatik untuk memecahkan kebuntuan epistemik tersebut sehingga hukum Islam menjadi *the sustaining element for state and society* di Indonesia. Syariah sebagai kritik adalah respon atas persoalan-persoalan di atas.

Untuk meneguhkan tawaran paradigma yang dimaksud, maka tulisan ini menyajikan argumen-argumen yang dibangun dari data-data empiris dan analisisnya tentang syariah dan hukum Islam Indonesia. Secara *inward looking*, wacana syariah dan hukum Islam perlu kembali dikritisi pada aspek literasi dan aplikasinya agar umat mampu menerapkannya secara kaffah dalam lingkup pribadi, keluarga dan masyarakat. Orientasi ke dalam internal umat Islam lebih diutamakan daripada orientasi ke luar karena proyeksi hukum Islam sesungguhnya adalah terbangunnya etika dan disiplin beragama umat Islam secara pribadi dan sosial. Hal ini tampak dari fokus utama fikih yang pembahasannya dimulai dengan bersuci, ibadah sampai masalah

[8] Ahmad Syafii Maarif *et. al.*, *Syariah Islam Yes, Syariah Islam No: Dilema Piagam Jakarta dalam Amandemen UUD 1945* (Jakarta: Paramadina, 2001).

penyembelihan hewan. Fokus kajian fikih cenderung, atau bahkan selalu, berorientasi kepada peningkatan kesalehan pribadi dan sosial (*personal and social piety*) dengan memastikan bahwa semua praktik ibadah dan muamalah sesuai, dan tidak bertentangan, dengan dalil-dalil utama nash, baik al-Quran maupun Sunnah Nabi Muhammad Saw.

Sementara secara eksternal (*outward looking*), tulisan ini menganjurkan reorientasi aspirasi politik hukum Islam dari formalisasi syariah menuju advokasi isu-isu bersama bangsa yang selama ini kurang diperhatikan dalam diskursus hukum Islam tradisional seperti lingkungan, perburuhan, jender dan hak asasi manusia, korupsi serta pemerintahan yang bersih. Dengan mengintegrasikan nilai-nilai universal dan fundamental syariah yang tercermin dalam konsep *maslahah* (*public good*) serta lima prinsip dasar (*maqashid al-syariah*)[9] ke dalam isu-isu tersebut, maka hukum Islam selalu dapat merespon tantangan perubahan waktu dan zaman (*shalihun li kulli zamanin wa makanin*) dan memformulasikannya dalam kerangka Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Politik hukum Islam ke depan sepatutnya diarahkan pada integrasi *maslahah* dan *maqashid al-shariah* dalam persoalan kontemporer di luar bidang klasik atau konvensional fikih. Sebab legislasi hukum Islam konvensional (ibadah, muamalah, hukum keluarga dan ekonomi Islam) telah mengalami proses kemajuan yang signifikan sehingga hampir tidak ada lagi elemen syariah Islam yang tidak menjadi bagian dari hukum negara. Termasuk penerapan hukum pidana Islam (*jinayat*) terbatas di Aceh. Pengecualian berlaku bagi penerapan hukum pidana Islam secara penuh karena Indonesia

[9] Baca Baca Jasser Audah, *Maqasid Al-Shari'ah: A Beginner's Guide* (London: International Institute of Islamic Thoughts, 2008) and *Maqsid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2010).

bukan negara Islam. Oleh karena itu, sudah saatnya orientasi politik hukum Islam diarahkan kepada persoalan-persoalan universal kemanusiaan dan kebangsaan kontemporer sehingga kontribusi umat dan hukum Islam bersifat kosmopolitan, universal dan *rahmatan lil alamin*.

Secara metodologis, tulisan ini bukan hendak sekedar menganalisis dan menunjukkan problematika hukum Islam secara teoritis, akan tetapi juga advokasi pendekatan yang bersifat praktis, yakni keberpihakan dan *positioning* penulis sebagai pengkaji dan pengamal hukum Islam, yang mengidealkan realisasi aplikasi syariah di kalangan umat Islam sebagai basis *personal and public piety*. Penulis secara sadar dan sengaja mendorong pelaksanaan hukum Islam yang kaffah bagi terpenuhinya normativitas-ideal hukum Islam di kalangan internal umat Islam dan tercapainya tujuan politik hukum Islam yang humanis dan kontekstual dalam kerangka kebangsaan dan kemanusiaan.

Keberpihakan dan *positioning* seperti ini berbeda dengan mereka yang mengkaji hukum Islam dari kalangan *pure insider,* yang berorientasi pada pengamalan murni. Juga berbeda dengan *outsider*.[10] Kepentingan utama studi *outsider* hukum Islam adalah murni akademik dan penguasaan pengetahuan dan wawasan; yakni secara

[10] Untuk kajian *insider-outsider* dalam studi agama, termasuk studi Islam, baca Richard Martin (ed.), *Appraoches to Islam in Religious Studies* (Oxford: Oneworld, 2001). Dalam salah satu artikelnya dalam edited volume ini, Abdul Rauf mengkritik keras metode studi Islam di Barat yang menempatkan Islam sebagai kajian kritis semata karena hal itu tidak akan mampu dicapai kecuali dengan mengkajinya secara fair (jujur). Dia juga mengkritik kajian orang luar yang tidak mungkin pernah bisa memahami Islam secara penuh karena status mereka sebagai pengkaji/pengamat. Meski kecenderungan studi Islam masih ada bias politik dan kepentingan, banyak sarjana Barat yang kini mengkaji Islam dengan empati dan mampu menggambarkan subyek kajian mereka secara lebih berimbang dan fair (*observer as participant*).

kritis mengeksplorasi, memahami dan menganalisis teks (kitab, ceramah, khutbah) dan konteks (sejarah, budaya dan sosial-politik) berbasis teori, perspektif atau disiplin ilmu tertentu tanpa terlibat pada analisis normativitasnya. Tujuannya adalah murni akademik (dan tentu saja dengan implikasi politik pengetahuan) untuk penguasaan ilmiah syariah Islam tanpa terikat untuk mengamalkannya.[11] Mereka tidak tertarik untuk menganalisis apakah pola maupun praktik tertentu hukum Islam tersebut sesuai atau bertentangan dengan normativitasnya. Meksi demikian, studi-studi mereka penting bagi pengembangan kajian dan pendekatan non-normatif dalam hukum Islam, terutama studi dari *observer as participant*.[12]

Namun, menurut penulis, pendekatan *pure academic* kurang tepat bagi sarjana Muslim sebab mereka adalah *insider* hukum Islam: pelaku dan pengkaji sekaligus. Dengan kata lain, sarjana Muslim bukan hanya "mengaji" (normatif-doktriner) akan tetapi juga "mengkaji" (historis-empiris-filosofis) secara kritis untuk menunjukkan problematika hukum Islam serta menawarkan jalan keluarnya sebagai kontribusi keilmuan. Jika "mengaji", yang bertujuan untuk pendalaman penguasaan materi syariah Islam dan pelaksanaannya secara normatif, menjadi identitas ke-Islam-an bagi seorang sarjana, maka "mengkaji" merupakan aktivitas ilmiah, kritis dengan disiplin ilmu dan metode riset berbasis data yang menghantarkan seorang Muslim menjadi sarjana/ilmuwan. Dengan kata lain, pendekatan normatif, historis-empiris dan kritis diperlukan dalam mengkaji Islam dan hukum Islam bagi sarjana Muslim.

---

[11] A. Qodri Azizy menyebutnya sebagai pendekatan "Islamologi". Lihat A. Qodri Azizy, *Pengembangan Ilmu-ilmu Keislaman* (Jakarta: Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam, Departemen Agama RI, 2003), h. 31.

[12] Kim Knott, "Insider/outsider Perspective", dalam John R. Hinnels (ed.), *The Routledge Companion to the Study of Religion* (London and New York: 2005), h. 243-258.

Buku ini terdiri dari beberapa bab. Setelah Pendahuluan, bagian kedua membahas tentang berbagai wacana atau perspektif kontemporer tentang syariah. Bab ini menyajikan gagasan dua sarjana Muslim Abdullahi Ahmed An-Naim dan Muhammad Hasyim Kamali. Menindaklanjuti wacana dan gagasan tersebut, bagian ketiga menawarkan ide penulis tentang "syariah sebagai kritik". Bagian ini menjelaskan perbedaan dan relasi tiga konsep penting: syariah, fikih dan hukum Islam. Di dalamnya juga menawarkan konsep teoritis "syariah sebagai kritik". Bagian ke empat mendiskusikan *everyday life* hukum Islam. Tiga kasus aktual pelaksanaan hukum Islam disajikan dan dianalisis secara normatif serta secara kontekstual dengan memasukan tinjauan sosio-legal yang melatarinya. Bagian ke empat mendiskusikan kritik politik hukum Islam Indonesia dan bagian kelima memberikan tawaran formulasi masa depan hukum Islam Indonesia. Selain meringkas poin-poin penting isi buku, bagian kelima, Kesimpulan, juga memberikan saran untuk agenda riset dan kajian hukum Islam Indonesia lebih lanjut.

Bagian Pertama

BERBAGAI WACANA TENTANG SYARIAH

Bagian ini menyuguhkan wacana global tentang syariah sebagai pengayaan sekaligus komparasi isu syariah dan gagasan syariah sebagai kritik dalam buku ini dengan pelbagai wacana yang berkembang tentang syariah. Untuk tujuan tersebut, bagian kedua buku ini mendiskusikan wacana syariah yang berkembang pada saat sekarang dengan menelisik pada pandangan sarjana Muslim terkemuka, yaitu Abdullahi Ahmed An-Naim dan Mohammad Hashim Kamali. Keduanya terkenal sebagai penulis produktif dalam bidang syariah dan hukum Islam yang aktif merespon berbagai isu-isu kontemporer terkait dengan hukum Islam. Meskipun memiliki pandangan yang berbeda atau memberikan titik tekan tertentu dalam diskursus kesyariahan, kedua sarjana memiliki komitmen agar syariah dan hukum Islam sejalan dengan aspirasi-aspirasi global dan kekinian. Pemikiran tentang syariah dan hukum Islam yang diusung oleh para sarjana Muslim kontemporer tidak lepas dari berbagai pandangan, terutama yang negatif, atas syariah dan hukum Islam.

A. Mispersepsi dan Rekonseptualisasi

Ada beberapa persepsi—atau sampai pada batas tertentu bisa juga disebut mispersepsi—populer tentang syari'ah. Persepsi dan mispersepsi disebabkan baik karena model penerapan syari'ah dalam masyarakat atau negara Islam yang dinilai bertentangan dengan prinsip-prinsip modernitas maupun karena kesalahpahaman orang atas syari'ah itu sendiri. *Pertama*, persepsi yang memandang syari'ah

sebagai hukum yang mengerikan. Pandangan seperti ini lazim ditemukan di banyak negara yang dipicu oleh Islamophobia. Syariah dianggap sebagai bentuk representasi sistim hukum barbarian Arab Islam yang ketinggalan zaman (*out of date*) dan tidak lagi relevan dengan masyarakat modern. Di mata para pengkritiknya, jenis hukum fisik yang digariskan syari'ah (*hudud*), seperti hukuman lempar batu bagi pelaku zina (*rajam*) maupun potong tangan bagi pencuri, adalah bukti nyata hukum yang tidak berkeprimanusiaan. Pandangan ini membawa konsekwensi logis penolakan atas apapun yang berbau syari'ah, terutama di wilayah-wilayah di mana Muslim menjadi minoritas.

Kontroversi penerapan hukum pidana syari'ah atas perempuan yang hamil di luar nikah di Sudan karena dianggap telah berzina, misalnya, adalah contoh nyata respon masyarakat dunia, atas penerapan syari'ah yang dianggap semena-mena dan merugikan perempuan.[1] Padahal penerapan rajam tersebut tidak sepenuhnya mencerminkan hukum pidana Islam karena pada prinsipnya *hudud* tidak bisa diterapkan jika ada keraguan. Keraguan (*syubhat*) dalam kasus tersebut timbul karena hanya pihak tertuduh saja yang diadili, yakni perempuan yang hamil, sedangkan pihak laki-laki yang menghamili lepas dari jeratan hukum pidana Islam. Sementara itu menurut fikih, hukuman rajam bagi pezina bisa dilaksanakan apabila laki-laki dan perempuan yang bukan muhrim terlihat oleh empat orang saksi yang adil tengah melakukan hubungan terlarang. Akibat penerapan *hudud* yang timpang ini, hukuman rajam seringkali hanya menyasar pihak perempuan yang hamil di luar nikah, sementara laki-laki yang menghamilinya tidak terjamah. Kesan negatif atas syari'ah sebagai hukum barbarian ini kemudian membias terhadap semua

[1] Liv Tønessen, "When Rape Becomes Politics: Negotiating Islamic Law Reform in Sudan", dalam *Women's Studies International Forum*, No. 44 (May-June 2014): h. 145-153.

aspek hukum dalam syari'ah. Di kalangan pengkritiknya, syari'ah identik dengan hukum yang ekstrim.[2]

Kedua, pandangan yang melihat syari'ah bersifat otoriter. Pandangan ini utamanya didasarkan pada doktrin-doktrin hukum Islam dan pandangan sarjana Muslim tentang kekuasaan Tuhan dan wewenang manusia. Pandangan kedua ini mengkritik ketentuan syari'ah mengenai otoritas Tuhan yang absolut dan manusia sebagai pemegang otoritas relatif karena dianggap tidak relevan dengan prinsip-prinsip dasar demokrasi. Menurut doktrin politik Islam (*fiqh siyasah*) konvensional, manusia tidak memiliki kekuasaan yang mutlak. Penguasa dalam negara Islam hanya bertugas sebagai wakil Tuhan di bumi (*khalīfatullāh fī al-ardl*) yang menjalankan perintah dan hukum-hukum-Nya. Mereka tidak punya kompetensi untuk mengesahkan aturan hukum kecuali yang sifatnya administratif belaka. Lebih-lebih lagi, mereka tidak punya wewenang mengesahkan aturan yang bertentangan dengan hukum Tuhan sebagai pencipta hukum (*syāri'*). Manusia tidak memiliki kebebasan yang mutlak dalam menetapkan hukum.[3]

Konsep kekuasaan mutlak Tuhan dalam perspektif modern dianggap bertentangan dengan prinsip demokrasi. Dalam demokrasi, manusia memiliki kewenangan mutlak untuk mengatur diri mereka sendiri. Keputusan yang diambil berdasarkan kesepakatan bersama atau suara terbanyak adalah hukum tertinggi yang mengikat kepada mereka yang berada di bawah kekuasaan pembuat hukum, lepas dari persoalan apakah konsensus tersebut sesuai atau bertentangan dengan hukum agama. Dalam prinsip demokrasi, manusia sebagai agen yang

---

[2] Paul A. Marshall (editor), *Radical Islam's Rule: The Worldwide Spread of Extreme Shari'a Law* (Lanham: Rowman and Littlefield Publisher, 2005).

[3] Andrew G. Bostom, *Shari'a versus Freedom: The Legacy of Islamic Totalitarianism* (New York: Prometheus Books, 2010).

mandiri dan otoritatif yang memiliki kedaulatan utuh. Sementara dalam konsep politik Islam, Tuhan adalah yang paling berdaulat. Banyak pemikir Muslim yang menolak demokrasi dan mengajukan gagasan teokrasi, seperti yang digagas al-Maududi[4] atau demokrasi terbatas dengan syarat-syarat tertentu, seperti yang diajukan oleh Muhammad Iqbal dan Muhammad Imarah. Meskipun memiliki karakter dan aplikasi yang beragam, lahirnya negara-negara yang mengklaim diri mereka berasaskan Islam merupakan contoh nyata bagaimana demokrasi direspon di dunia Islam. Ada negara Islam yang menolak, ada yang menerima dengan syarat dan ada pula yang mengakomodir demokrasi seraya menyesuaikan dengan konteks dan karakter masyarakat atau negara-bangsanya.

Ketiga, pandangan yang melihat syari'ah sebagai hukum yang harus diterapkan di bawah sistim kekuasaan *khilafah*, atau dalam lingkup komunitas terbatas di bawah imam atau pemimpin, tanpa melihat siapa yang menjadi subyek hukumnya. Para pengusung gagasan *khilafah* dan syari'ah beralasan bahwa syari'ah harus diterapkan secara penuh. Gagasan ini diusung misalnya oleh gerakan transnasional Islam *Islamic State of Iraq and Syiria* (ISIS) maupun gerakan dan kelompok trasnasional yang sudah dibekukan semisal Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI). MMI pernah mengajukan rancangan hukum pidana Islam di Indonesia akan tetapi gagal.[5] Sementara HTI menegaskan bahwa multi-dimensi krisis nasional disebabkan karena negara mengadopsi

[4] Tokoh penggagas konsep teokrasi dalam Islam adalah al-Maududi, pemikir Muslim asal Pakistan. Lihat Abul Ala al-Maududi, *Khilafah dan Kerajaan*, terj. Muhammad Baqir (Bandung: Mizan, 1998) dan Mukti Ali, *Alam Pemikiran Modern di India dan Pakistan* (Bandung: Mizan, 1996).

[5] Tim Lindsey and Jeremy Kingsley, "Talking in Code: Legal Islamization in Indonesia and the MMI Shari'a Criminal Code", dalam Peri Bearman, Wolfhart Heinrichs and Bernard G. Weiss (eds.), *The Law Applied: Contextualizing the Islamic Shari'a* (London: Tauris, 2008), h. 295-320.

sistim hukum dan politik yang tidak Islami.[6] Bagi mereka, satu-satunya kunci jawaban persoalan krisis bangsa adalah syari'ah.[7] Pola-pola pemikiran demikian, dalam pandangan para pengamat, menegaskan bahwa orang Islam cenderung akan berusaha untuk menerapkan syari'ah baik dalam sekala terbatas atau, jika ada kekuatan yang memungkinkan, secara tidak terbatas. Pandangan ketiga ini sangat identik dengan pandangan ke empat. Yaitu pandangan yang menganggap bahwa penerapan syari'ah adalah rencana awal sebagai landasan terbangunnya negara Islam. Tuntutan untuk menerapkan hukum Islam bagi minoritas Muslim di negara-negara Barat ataupun di wilayah-wilayah lain di mana umat Islam menjadi minoritas selalu dicurigai sebagai agenda terselubung umat Islam untuk menerapkan syariah jika kesempatan itu terbuka. Akibat dari pandangan ini adalah munculnya kekhawatiran yang berlebihan kalangan non-Muslim yang berupaya keras menolak syari'ah dalam berbagai eskpresinya.

Empat pandangan tersebut menegaskan beberapa poin penting menyangkut bagaimana syari'ah dimaknai dan diterapkan oleh umat Islam serta direspon oleh masyarakat dunia. Kalangan umat Islam yang mengklaim akan atau telah menerapkan syari'ah berargumen bahwa aplikasi hukum Islam tidak bisa bersifat *ad hoc* dan parsial, akan tetapi harus menyeluruh dan stabil. Oleh karena itu, bagi mereka, hukum syariah, tak terkecuali rajam, dan penerapannya adalah bagian penting dari syari'ah itu sendiri. Mereka melihat syari'ah

---

[6] Mohamed Nawab Mohamed Osman, "Reviving the Caliphate in the Nusantara: Hizbut Tahrir Indonesia's Mobilization Strategy and its Impacts in Indonesia", *RISIS Working Paper* No. 171, Nanyang Technological University, 2009.

[7] Untuk kritik dari persepktif hak asasi manusia atas penerapan syari'ah di Aceh, baca Christen Broecker et. al., *Policing Morality: Abuses of the Application of Shari'a in Aceh, Indonesia* (New York: Human Rights Watch, 2010).

bukan hanya seperangkat norma hukum Islam yang mengatur urusan spiritual manusia dengan Tuhannya dan yang mengatur persoalan hubungan antara individu Muslim yang bersifat privat dan personal, akan tetapi syari'ah mengatur pula urusan publik dan masalah pidana. Penerapan hukum publik atau pidana Islam adalah merupakan keharusan yang tidak bisa ditolak. Keharusan ini berlaku bukan saja di negara Islam dengan sasaran subyek hukumnya umat Islam sendiri, akan tetapi juga non-Muslim yang tinggal di wilayah Islam. Aplikasi hukum pidana Islam seperti inilah yang acapkali menimbulkan reaksi atau respon negatif dari berbagai kalangan.

Bagi penolaknya, seruan penerapan syariah merupakan konsekwensi logis dari arti syari'ah itu sendiri yang mencakup keseluruhan hukum dan aspek lainnya dari Islam. Mereka ini mungkin saja hanya mendapatkan informasi dan gambaran tentang syari'ah dari praktiknya yang terbatas dan tertentu serta dalam sistim peradilan yang khusus yang terjadi di suatu masyarakat atau negara, sementara secara teoritis dan metodologis mereka tidak pernah mengkaji syari'ah secara mendalam. Model pemahaman syariah seperti ini tampak sebagaimana yang diekpos di media popular, baik cetak maupun elektronik. Tujuannya adalah untuk mengungkap praktik-praktik syari'ah yang tidak menyenangkan atau mengancam hak asasi manusia, demokrasi dan kebebasan beragama. Media seperti ini lebih sering menyoroti aspek penerapan hukum pidana Islam ketimbang bidang-bidang lain syari'ah yang sebenarnya kini diterima luas, seperti sistim keuangan dan perbankan syari'ah, yang menjadi salah satu sistim keuangan modern saat ini. Contoh ekspresi antagonis terhadap syariah adalah demonstrasi besar-besaran menolak syari'ah yang oleh para penolaknya dipandang identik dengan jihad dan ektrimisme

Islam di Australia, meskipun muncul demonstrasi tandingan yang mengecam aski ini sebagai rasis dan anti Islam.[8]

Di tengah arus wacana global tentang syari'ah dan hukum Islam, ada beberapa pandangan yang mencerahkan sekaligus menantang dari sarjana Muslim, semisal Abdullahi Ahmed An-Na'im dan Mohammad Hashim Kamali. An-Na'im yang berasal dari Sudan adalah pemikir ternama Muslim dunia. Gagasan-gagasannya seputar pembaharuan hukum Islam berpengaruh besar terhadap pandangan mengenai syari'ah, hukum Islam dan politik penerapannya. Sebagai murid pembaharu Sudan, Mahmud Muhammad Toha, An-Na'im, yang kini menjadi professor hukum Islam di Universitas Emory, Amerika serikat, ingin meneruskan ide pembaruan gurunya. Meski berangkat dari pengalaman penerapan syari'ah di Sudan yang dia pandang represif, ia tidak bermaksud mempromosikan gagasannya dalam konteks negara Sudan, akan tetapi secara universal. Dia menawarkan gagasan unik universal tentang hubungan antara syari'ah, negara dan politik.[9] Sedangkan Mohammad Hashim Kamali adalah pemikir kenamaan Muslim asal Malaysia. Keahliannya dalam bidang ushul fikih dan pergumulannya dengan ilmu-ilmu sosial telah menghantarkannya menjadi salah seorang pemikir Muslim unggul yang menawarkan pandangan-pandangan baru mengenai hubungan syari'ah dengan nilai-nilai modern, hak asasi manusia dan

[8] Lihat http://www.clarionproject.org/analysis/reclaim-australia-rallies-against-sharia-law-halal-tax

[9] Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008) dan "Shari'a in the Secular State: A Paradox of Separation and Conflation," dalam Peri Bearman, Wolfhart Heinrichs and Bernard G. Weiss (eds.), *The Law Applied: Contextualizing the Islamic Shari'a* (London and New York: I.B. Tauris, 2008), h. 321-341.

demokrasi.[10] Dengan mengetengahkan gagasan dua pemikir Muslim dalam paparan selanjutnya di bawah ini, penulis bermaksud untuk menolak berbagai anggapan negatif tentang syariah sebagaimana disebutkan sebelumnya; bahwa ada dan akan selalu muncul wacana-wacana dinamis dan konstruktif syariah yang akomodatif terhadap nilai-nilai modernitas dan humanisme.

B. Abdullahi Ahmed An-Na'im: Syari'ah dan Politik

Salah satu pemikir yang dipilih untuk dikaji dalam buku ini adalah Abdullahi Ahmed An-Na'im. Dia merupakan sarjana Muslim kenamaan kontemporer yang konsen dengan isu syariah. Lahir di Sudan, An-Na'im dikenal sebagai penyambung gagasan pemikiran reformis Muslim Sudan Mahmud Muhammad Taha. Setelah menyelesaikan studi sarjana dalam bidang hukum dari Universitas Khartoum, Sudan, tahun 1970, An-Naim kemudian melanjutkan studi bidang kriminologi di University of Cambridge dan selesai tahun 1973. Ia kemudian meneruskan studinya ke Universitas Edinburgh di Skotlandia dan berhasil meraih gelar Ph.D tahun 1976. Sekarang ini An-Na'im menjadi professor hukum di Fakultas Hukum Universitas Emory, Amerika Serikat.

An-Naim termasuk pemikir yang produktif. Beberapa karyanya antara lain Complementary, Not Competing, Claims of Law and Religion: An Islamic Perspective, An Inclusive Approach to the Mediation of Competing Human Rights Claims, Islam and Human Rights: Beyond the Zero-Sum Game, Muslims and Global Justice. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press (2010), Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a. Cambridge, MA and London, England: Harvard University Press (2008), African

[10] Mohammad Hasyim Kamali, *Shari'a Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld, 2008).

Constitutionalism and the Contingent Role of Islam. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press (2006), Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1990 (soft-cover edition by American University in Cairo, 1992). Translated in Arabic (1994), Indonesian (1995), Russian (1999), and Persian 2003.

Argumen utama An-Na'im adalah bahwa syariah tidak seharusnya diterapkan oleh negara karena itu berarti berlawanan dengan sifat dasar syariah yang bersifat dinamis dan plural yang terdiri dari beberapa pandangan dan madzhab. Pemberlakuan syariah oleh negara akan mengubah watak otoritasnya dari ketuhanan menjadi kenegaraan. Mengikuti syariah harus berdasarkan kesadaran, bukan paksaan negara. Namun dia setuju apabila syariah berkontribusi dalam tatanan sosial di wilayah publik dalam suatu negara dengan syarat dicapai melalui rasionalitas sipil (civic reason) dan proses politik yang demokratis dan konstitusional.

Abdullahi Ahmed An-Na'im adalah salah satu reformis Islam kontemporer yang banyak mengajukan gagasan segar seputar penerapan syari'ah dalam konteks negara-bangsa Muslim modern. Sebagai sarjana Muslim yang berpendidikan dan berkarir di Barat, An-Naim memiliki pandangan yang khas tentang syari'ah. Pengalaman penerapan syariah di negara asalnya di Sudan serta perjumpaannya dengan gagasan dan ide tentang modernitas di Barat berperan besar dalam mempengaruhi gagasan-gagasannya tentang syariah. An-Na'im mulai dikenal di dunia sebagai pemikir Muslim setelah menerbitkan karya-karyanya yang monumental. Akar pemikiran reformis An-Na'im bisa dilacak dari karyanya yang berjudul Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and Internasional Law.11

[11] Lihat Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law* (Syracuse, NY: Syracuse University

Di sini An-Na'im melanjutkan gagasan sang guru Mahmud Muhammad Taha yang tertuang dalam bukunya yang berjudul The Second Message of Islam.12 Dalam bukunya yang dianggap sangat kontroversial oleh penguasa Sudan saat itu, yaitu Jafar Numeri, Taha dicap telah kebablasan dalam menafsirkan Islam. Ide kontroversialnya tentang nasakh (hukum yang menghapus) dan mansukh (ktetnaun yang terhapus) telah mendorong orang-orang Islam di sana menyeretnya ke meja pengadilan dan menuduhkan telah murtad. Akibatnya, Taha dieksekusi oleh rezim Numeri.

Ide nasakh dan mansukh Taha kemudian dikembangkan oleh An-Na'im dalam buku Toward an Islamic Reformation. Sejak saat itulah nama An-Na'im mulai berkibar dan dikenal luas di kalangan Muslim maupun non-Muslim, khususnya di kalangan akademis dan pendidikan tinggi di Barat. Tidak seperti teori nasakh dan mansukh yang selama ini kita kenal, An-Na'im, yang terinspirasi oleh gurunya, menawarkan sebuah pandangan baru tentang nasakh dan mansukh terkait dengan ayat-ayat Makkiah dan Madaniah. Dalam tradisi ilmu tafsir dan fiqh, nasakh merujuk kepada sebuah ketentuan hukum baik yang tertuang dalam ayat maupun hadis yang datang atau muncul belakangan dan menghapus ayat atau hadis dalam topik yang sama yang datang/muncul sebelumnya. Mansukh artinya terhapus. Yaitu ketentuan hukum terdahulu setelah munculnya aturan hukum yang baru.

Perdebatan nasakh-mansukh bukanlah hal yang baru. Ada banyak teori atau pendapat tentang apakah ada yang ayat yang menghapus dan yang dihapus. Setidaknya ada dua pandangan; yang menerima dan

---

Press, 1990). Buku ini telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia dan diterbitkan oleh LKiS Yogyakarta

12 Mahmud Muhammad Taha, *The Second Message of Islam,* translated and introduced by Abdullahi Ahmed An-Na'im (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1996).

yang menolak. Yang menolak menganggap bahwa Tuhan tidak mengerti apa yang akan terjadi di masa depan sehingga ketentuan hukum yang telah berlaku dihapus karena adanya ketentuan hukum baru. Mereka keberatan dengan pandangan bahwa al-Qur'an bersifat partikular dan harus dicabut ketika partikularisme yang dibicarakan al-Qur'an telah hilang. Sementara, yang setuju mengatakan bahwa bias saja ketenuan hukum baru muncul dan menggantikan ketentuan hukum yang lama mengingat al-Quran maupun hadis tidak sekali diturunkan atau disampaikan oleh nabi. Sementara bagi yang mencari jalan tengah, seperti Sayyid Qutb, menilai bahwa istilah yang tepat bukanlah mengganti (nasakh) akan tetapi mengganti (tabdil) dengan ketentuan hukum yang lebih pas.13 Menurut para pendukungnya, boleh jadi ketentuan hukum lama masih berlaku manakala dijumpai partikularitas konteks sebagaimana yang disapa dalam ketentuan hukum dalam ayat atau hadis Nabi saw. Namun, berbeda dengan pandangan-pandangan di atas, An-Na'im mengusung wacana baru.

Persoalan bagi sebagian orang yang tidak setuju dengan ide nasikh-mansukh An-Na'im adalah bahwa teori ini tidak pernah diterapkan dalam melihat hubungan ayat Makkiah dan Madaniah, seperti yang diadvokasikan oleh An-Na'im. Dia berargumen bahwa dalam konteks kehidupan modern seharusnya ayat-ayat Makkiah yang harus dikedepankan karena mengusung pesan-pesan kemanusiaan yang universal dan inklusif. Sementara ayat-ayat Madaniah bersinggungan dengan komunitas Muslim pasca hijrah. Sayangnya, kritik An-Na'im, ayat-ayat atau pesan-pesan Madinah ini lebih dominan, termasuk menyangkut penerapan syariah, padahal ayat-ayat Madaniah datang belakangan dan berlaku secara eksklusif bagi umat

---

13 Mahmud Arif, "Wacana Naskh dalam Tafsir fi Dzilal al-Qur'an: Eksposisi Penafsiran Alternatif Sayyid Qutb" dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Studi al-Qur'an Kontemporer: Wacana baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), h. 97-108.

Islam. Oleh karena itu dia mendorong agar ayat-ayat tentang kemanusian, tauhid, moralitas dan hak asai manusia yang banyak dikandung dalam ayat-ayat Makkiah inilah yang lebih diutamakan daripada ayat-ayat hukum Madaniah. Gagasan ini kemudian berlanjut pada isu reformasi hukum Islam, khususnya hukum keluarga Islam kaitannya dengan masalah jender dan hak asasi manusia.

Ketika berbicara tentang hukum Islam atau syariah pada umumnya, An-Na'im menawarkan cara baca yang berbeda dengan kebanyakan sarjana tradisionalis atau lebih-lebih kelompok fundamentalis. Bagi An-Nai'im, syariah tidak diartikan secara normative sebagai sebuah "jalan", "metode" atau "cara", maupun sebagai hukum Tuhan yang diturunakn kepada manusia lewat utusan-Nya, akan tetapi dia menekankan aspek historisitas syariah. Dia mengatakan:[14]

> *"The term shari'a refers to the general normative system of Islam as historically understood and developed by Muslim jurists, especially during the first three centuries of Islam- the eighth to tenth centuries CE. In this commonly used sense, shari'a includes a much broader set of principles and norms than legal subject matters as such. While the term Islamic Law is generally used to refer to the legal aspects of shari'a, it should also be noted that Muslims tend to believe that the legal quality of those principles and norms derives from their assumed religious authority. Yet, whenever enforced or applied, shari'a by principles are legally binding by virtue of state action, through either enactment as law by the legislative organs of ths state or enforcement by it court…Accordingly Islamic family law is that part of shari'a that applies to family relations (such as marriage, divorce and custody of children) also called Muslim personal status of law, shari'at al-ahwal al-shakhsiyah in Arabic, through the political will of the state"* (Istilah shariah merujuk kepada system normative umum Islam sebagaimana yang secara historis dipahami dan dikembangkan oleh ahli hukum Muslim, khususnya selama tiga abad pertama

[14] Abdullahi Ahmed An-Na'im (ed.), *Islamic Family Law in a Changing World: A Global Resource Book* (London dan New York: Zed Book, 2002), h. 1-2.

> Islam atau abad 8 dan 9 Masehi. Dalam pengertiannya yang umum seperti ini, syariah menyangkut seperangkat prinsip dan norma yang lebih luas daripada sekedar aturan hukum. Sementara istilah hukum Islam biasanya dipakai untuk merujuk kepada aspek-aspek hukum syariah, perlu pula dicatat bahwa orang-orang Islam cenderung percaya bahwa kualitas hukum dalam prinsip dan norma syariah memiliki kualitas dan otoritas ketuhanan.

Ada tiga poin besar yang perlu digarisbawahi dari penjelasan An-Na'im di atas tentang bagaimana dia memahami syariah. Pertama adalah sejarah, kedua adalah otoritas dan ketiga adalah politik (negara). Inilah pokok-pokok pemikiran utama An-Na'im tentang syariah yang dia kembangkan dalam karya-karya dia selanjutnya.

Pertama adalah historisitas syari'ah. An-Na'im sepakat bahwa syariah itu merupakan sebuah sistim normatif Islam yang menyeluruh dan universal. Sementara fiqh berkaitan dengan aspek hukum syariah. Di sini tampak tidak ada perbedaan pemikiran An-Na'im dengan para sarjana lainnya. Dalam buku-buku dan literatur tentang fiqh atau hukum Islam yang beredar di Indonesia pada umumnya, perbedaan pengertian dan definisi antara syariah, fiqh dan hukum Islam selalu ditekankan di awal-awal pembahasan untuk menghindari kesalahan pembaca tentang hubungan antara syariah, fikih dan hukum Islam.

Penjelasan mereka ini tidak berbeda jauh dengan apa yang disampaikan oleh An-Na'im. Hanya saja ketika menekankan makna syariah pada aspek "pemahaman" ulama klasik abad 1-3 Hijriah atau 8-10 Masehi, maka dia ingin mengatakan bahwa sejarah berperan besar dalam pembentukan syariah. Artinya, syariah sesuatu yang sifat tetap, absolute dan mutlak sejak dari awalnya. Pada praktiknya, syariah akan selalu berubah dan berkembang seiring dan sejalan dengan perkembangan masyrakat Islam dan pemahaman ulama atas syariah itu sendiri. Dengan menekankan aspek historisitas seperti ini, maka An-Na'im membuka peluang pemaknaan syariah yang dinamis, bukan statis dan kaku.

Secara lebih spesifik dia melihat ada nuansa lain yang menunjukkan bahwa syariah itu dinamis. Pada perkembangan setelah masa formasinya di masa-masa yang awal, faktor sosial, politik dan demografis memberi warna penting pertumbuhan syariah. Pada era ini, ada dua ciri menonjol syariah. Pertama, lahirnya perbedaan penerapan syariah antara madzhab yang popular di suatu masyarakat di satu sisi dan penerapan syariah oleh penguasa di sisi lain. Kedua, integrasi syariah dalam hukum negara, khususnya pada era modern, berdampak pada perubahan watak syariah itu sendiri, yaitu lahirnya syariah yang warna-warni dan campuran karena ia merupakan modifikasi dan adaptasi dari berbagai madzhab yang ada.[15] Dikotomi ini semakin nampak pada era Turki Usmani, dan di masa modern ini pada umumnya, dimana syariah berwatak idialis-normatif dan menjadi bidang ulama yang lepas dari pengaruh negara dan kanun yang menjadi wilayah negara dan bersifat politis.[16]

Kajian sejarah yang intensif menunjukkan, An-Na'im melanjutkan argumentasinya, bahwa terjadi pengerucutan bidang dan aplikasi syariah, yaitu hukum keluarga Islam (*Islamic family law/ akhwal al-syakhsiyah*). Inilah satu-satunya bidang hukum syariah yang masih dipertahankan dan dipelihara oleh negara Islam. Bidang-bidang lainnya, seperti hukum dagang, hukum internasional sudah tidak lagi diterapkan. Semenara, hukum pidana Islam hanya diadopsi di Negara-negara Islam tertentu saja, dan itupun bersifat terbatas.[17] Lebih jauh

[15] *Ibid*., h. 6.

[16] *Ibid*., 12.

[17] Ada tiga model pemberlakuan syariah. Pertama, aplikasi bersifat luas, termasuk hukum pidananya, seperti Saudi Arabia dan Sudan. Kedua negara yang mengadopsi sebagian saja hukum syariah, terutama hukum keluarga, seperti Indonesia dan Maroko, dan kegita negara yang mengganti syariah dengan hukum yang sama sekali sekuler, seperti Turki. Lihat M. Atho' Mudhzar, *Membaca Gelombang Ijtihad* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1993), h. 40-50

An-Na'im menjelaskan bahwa peran negara sangatlah dominan dalam perkembangan hukum keluarga Islam. Hal ini dimungkinkan karena bidang ini sajalah yang masuk dalam sistim hukum negara. Keberlakuan dan keberlangsungan hukum keluarga Islam dengan demikian sangat tergantung pada otoritas dan kemamuan politik negara.[18] Namun perlu dicatat, bahwa saat sekarang, bukan hanya hukum keluarga saja, akan tetapi juga hukum ekonomi Islam dan ibadah masuk dalam hukum negara.

Kedua, poin penting lainnya adalah tentang watak syariah dan otoritas keberlakuannya. Bagi An-Na'im, syariah itu berlaku atas dasar otoritas ilahiyah. Dia diyakini oleh umat Islam pada masa awal sebagai sebuah sistim keislaman yang bersifat ketuhanan dan karena itu mereka secara sadar akan mengikutinya tanpa ada tekanan dan paksaan dari siapapun. Beragama dan menjalankan syariah adalah refleksi kesalehan individual seorang Muslim. Dalam pandangan seperti ini, seorang Muslim yang menjalankan shalat atau puasa, misalnya, maka dia menjalankan perintah tersebut karena pilihan dan kesadaran dirinya sendiri, dan bukan karena ada unsur di luar dirinya (negara) yang memaksanya berbuat demikian. Inilah watak aplikatif syariah yang awal, dimana semangat ketuhanan (kesalehan individual) menjadi kunci utama keberlakuan syariah. Dan apabila ini hilang, atau dorongan pemberlakuan syariah berasal bukan dari otoritas ketuhanan, maka syariah kehilangan identitas utamanya karena ia telah menjadi konsumsi politik. Inilah poin ketiga statement An-Na'im di atas tentang syariah.

Bagi dia, pilihan dan kesadaran menjalankan syariah adalah sebuah keniscayaan. Sebaliknya jika penerapan syariah didasari adanya unsur (pemaksaan) negara yang menopangnya, maka syariah menjadi sangat politis. Dengan kata lain, ketika terjadi campur tangan negara

[18] An-Naim, *Islamic Family Law*, h. 20

dalam menerapkan syariah, maka aspek politik syariah lebih menonjol dibanding aspek moral dan relijiusnya. Mengapa demikian? Menurut An-Na'im hal ini terjadi karena umat Islam tidak lagi punya pilihan madzhab hukum Islam dan "terpaksa" menganut syariah madzhab negara. Adopsi satu madzhab atas madzhab lain oleh rezim politik yang berkuasa dalam suatu negara adalah bukti nyata bahwa penerapan syariah hanya bersifat "tebang-pilih" diantara madzhab hukum Islam yang eksis. Politik menjadi sangat dominan. Dalam tulisan dia selanjutnya, aspek politik syariah ini menjadi poin kritik utamanya. Misalnya dia mengatakan:

> *"Any shariah principle that is enforced through the coercive authority of the state ceases to be part of the normative system of Islam and becomes an expression of the political will of the state…This does not mean that shari'a principles cannot be a source of law, but the outcome of the enactment and enforcement of its principles by state institutions is always a matter of secular law and not of shari'a as the religious normative system of Islam"*[19] (Prinsip apapun dari syariah yang dipaksakan penerapannya melalui otoritas negara menjadi pudar sebagai bagian dari sistim normativitas Islam dan [prinsip syariah tersebut] menjadi ekpresi kemauan politik negara…Ini bukan berarti bahwa prinsip-prinsip syariah tidak bisa menjadi sumber hukum, tetapi hasil penerapan dan pemaksaan prinsip syariah oleh lembaga-lembaga Negara adalah selalu merupakan bagian dari persoalan hukum sekuler, dan bukan bagian dari sistim normativitas keislaman [karena penerapannya selalu dilandasi oleh pilihan dan kerelaan].

Gran pemikiran An-Na'im tentang relasi syariah, negara dan politik termaktub dalam karya yang berjudul *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia*. Dalam buku ini, dia hendak berbicara

[19]Abdullahi Ahmed An-Na'im, "Shari'a in the Secular State: A Paradox of Separation and Conflation" dalam Peri Bearman, Wolfhart Heinrichs dan Bernard G. Weiss (eds.) *The Law Applied: Contextualizing the Islamic Shari'a, A Volume in Honor of Franks E. Vogel* (London and New York: I.B. Tauris, 2008), h. 322

mengenai peran publik syariah; yakni syariah yang berlaku dan berfungsi dalam ranah publik, dan bukan pada ranah ritual, doktrin keagamaan maupun pribadi/status perseorangan. Sebelum masuk pada argumen utamanya, An-Na'im terlebih dahulu melihat hubungan antara syariah, negara dan politik. Perlu dipahami bahwa dalam hal ini An-Na'im memandang syariah secara substansialis dan idealis, sesuatu yang kadang dia sendiri tidak konsisten. Seperti dijelaskan di atas, dia mengakui historisitas syariah; bahwa syariah berkembang seiring dengan perkembangan konteks sosial dan politik masyarakat. Akan tetapi ketika berbicara mengenai hubungan syariah, negara dan politik, tampak dia memegangi perspektif syariah idial. Ini terlihat ketika dia mengkritik dinamika syariah kontemporer ketika diadopsi oleh negara sebagai bukan syariah yang idial karena ada unsur negara dibalik rekayasa penerapan syariah.

Bagi An-Na'im keberlakuan syariah harus murni atas dasar kesalehan individu, dan bukan karena syariah telah diadopsi menjadi hukum negara. Lagi-lagi dia menegaskan bahwa pengadopsian syariah oleh negara selalu akan menimbulkan distorsi karena syariah itu plural dan beragama. Dia menegaskan bahwa yang menjadi masalah adalah ketika prinsip-prinsip dan hukum syariah diadopsi oleh negara, maka akan timbul kesan bahwa itulah syariah yang sebenarnya sebagaimana yang dimaui Tuhan. Padahal syariah demikan hasil penafsiran dan pemilahan oleh negara. Hal ini berakibat umat Islam akan sulit mengkritik syariah madhzab negara tersebut dan berat untuk mengajukan gagasan reformasi. [20]

Untuk menjembatani problem ini, maka An-Na'im mengusulkan perlunya negara "sekuler", yang netral terhadap eksistensi dan pluralitas agama. Dengan merujuk kepada tiga negara sebagai contoh yang relatif mampu menyelesaiakn persoalan ini, yaitu India,

[20] *Ibid.*, h. 28.

Indonesia dan Turki, An-Na'im meyakini bahwa "sekularisme" akan memberi ruang bagi kebebasan dan pilihan atas kesadaran ini untuk menerapkan syariah. Sekulerisme ini "menyangkut peran publik agama dalam mempengaruhi kebijakan publik dan legislasi yang semua ini memerlukan logika sipil (*civic reason*)".[21] Jadi negara sekuler di sini berfungsi untuk memediasi ketengan dan kepentingan aspirasi berbagai agama dan kepentingan. Sekularisme negara seperti ini akan membuka ruang publik yang terbuka bagi semua warga untuk mendiskusikan segala persoalan kemasyarakatan, negara dan bangsa secara objektif, terbuka, fair, humanis dan inklusif.

Meski demikian, An-Na'im tidak utopis terhadap penerapan syariah. Nilai-nilai syariah bisa diterapkan oleh negara jika hal itu dilaksanakan melalui prosedur yang terbuka. Artinya syariah harus menjadi konsen masyarakat secara luas yang memiliki hak politik untuk menentukan apakah nilai-nilai dan semangat agama, termasuk aspek-aspek syariah, bisa diadposi dan berperan di wilayah publik. Dia mengatakan "when observed voluntarily, sharia plays fundamental role in shaping and developing ethical norms and values that can be reflected in general legislation and public policy through democratic political processes"[22] (ketika diterapkan secara sukarela [tanpa paksaan], syariah memainkan peran penting dalam membentuk dan mengembangkan nilai-nilai dan norma-norma etis yang bisa diterapkan lewat pemilihan umum dan kebijakan publik melalui proses politik yang demokratis). Dengan mengembangkan konsep *civic reason* yang berbeda dari, namun dipengaruhi oleh, konsepnya John Rawls dan Jurgen Habermas, An-Na'im ingin memastikan peran syariah bisa diterima jika disalurkan melalui cara-cara yang konstitusional dan demokratis. Konsep *civic reason* yang dia

[21] *Ibid*., h. 38

[22] Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia* (Cambridge; MA: Harvard University Press, 208), h. 1.

advokasikan inilah yang sesungguhnya akan menjamin apakah syariah bias diterapakn dan berperan di wilayah publik atau tidak. Jadi syariah dan nilai-nilai atau prinsipnya berlaku bukan karena dia diadopsi oleh negara semata karena ini menimbulkan bias dan kepentingan politik, akan tetapi diadopsi melalui mekanisme terbuka yang melibatkan rakyat atau perwakilannya sehingga tidak ada keberatan ketika disahkan menjadi hukum negara. Inilah pandangan An-Naim tentang syariah di dunia modern. Pandangan ini berbeda dengan pandangan sarjana Muslim lainya, seperti Muhammad Hasyim Kamali.

C. Mohammad Hashim Kamali: Syari'ah, HAM dan Demokrasi

Mohammad Hashim Kamali lahir di Afghanistan pada tahun 1944. Saat sekarang dia adalah professor hukum di Universitas Islam Internasional, Malaysia dan mengajar hukum Islam dan jurisprudensi sejak tahun 1985. Dia belajar hukum di Universitas Kabul dan pertama kali diangkat sebagai asisten professor dan menyelesaikan gelar LL.M.nya di kampus tersebut. Kamali memperoleh gelar doktor dalam studi hukum Islam dan Timur Tengah dari Universitas London. Kamali juga pernah menjabat posisi sebagai dosen di *Institute of Islamic Studies* McGill University Kanada dan juga pernah menjadi *research associate* di Majelis Penelitian Humanitas dan Sosial-Sain Kanada. Disamping itu, dia juga tercatat sebagai *visiting professor* di fakultas hukum, Capital Unversity, Ohio, AS.

Sebagai sarjana Muslim yang produktif, Kamali telah menerbitkan karya-karyanya baik dalam buku maupun artikel di jurnal-jurnal internasional. Diantaranya adalah buku berjudul *Law in Afghanistan: A Study of the Constitutions, Matrimonial Law and the Judiciary*, diterbitkan Brill, Leiden, tahun 1985. Buku yang lain adalah *Islamic Law and Jurisprudence* yang diterbitkan oleh Pelanduk, Malaysia, tahun 1989 bekerjasama dengan penerbit The Islamic Texs Society, Cambridge,

1998. Buku ini telah diterjemahkan ke bahasa Indonesia oleh Noorhaidi dan diterbitkan oleh penerbit di Yogyakarta. Pada tahun 1997 dia menerbitkan buku berjudul *Freedom of Expression in Islam* dengan penerbit the Islamic Texts Society, Cambridge, dan penerbit Ilmiah Publisher, Kuala Lumpur, 1998. Bukunya berjudul *Punishment in Islamic Law*: *An Inquiry into the Hudud Bill of Kelantan* diterbitkan oleh penerbit Institute for Policy Research, Kuala Lumpur, 1995. Dua karya dia *Freedom, Equality and Justice in Islam* dan *The Dignity of Man: The Islamic Perspective* diterbitkan oleh Ilmiah Publisher, Kuala Lumpur. Sedangkan pemikiram Kamali tentang syari'a yang tersusun secara sistematis dan argumentatif baru diterbitkan tahun 2008 dengan judul *Shari'a Law: An Introduction* yang diterbitkan oleh penerbit Oneworld pada tahun 2008.[23] Penulis berusaha untuk mengeksplorasi percikan pikiran-pikiran Kamali tentang syariah, demokrasi dan hak asasi manusia yang berserakan di dalam karya-karya tersebut.

Karya-karya Kamali menunjukkan bahwa ada perkembangan ide atau pemikiran dia dari masa awal karir akademiknya hingga saat sekarang. Meski latar belakang keilmuannya adalah ilmu hukum dan hukum Islam, akan tetapi Kamali belakangan mulai tertarik juga dengan isu-isu sosial dan politik Islam pada umumnya, seperti yang dia singgung dalam bukunya *Shari'a Law*. Sebelum membahas pemikiran Kamali tentang syariah, HAM dan demokrasi, terlebih dahulu akan dibahas *stage of thought* atau tahap perkembangan pemikirannya yang bisa dilacak dari karya-karyanya. Mereka muncul dalam konteks yang berbeda-beda sehingga bisa dipahami bahwa karya tersebut merupakan teks hasil dialog dia dengan konteks waktu dan ruang dimana teks tersebut ditulis. Di bagian akhir akan didiskusikan gagasan utama Kamali tentang HAM dan demokrasi.

[23] Biografi singkat Kamali ini diperoleh dari halaman profile penulis dari buku-nya yang berjudul *Islamic Law in Malaysia*

Dengan cara seperti ini, pemahaman yang sistematis dan komprehensif tentang pemikiran Kamali akan diperoleh.

Kamali dilahirkan dan besar di Afganistan. Dia menempuh pendidikan dasar hingga sarjana di Afganistan. Setelah menyelesaikan studi sarjana, dia berhijrah untuk meneruskan studinya di Barat. Dia mengambil program doktor di Universitas London, Inggris. Pengembaraan ilmiahnya dari Afganistan ke Barat dan berakhir di Asia Tenggara, dalam hal ini Malaysia, tentu memberikan pengalaman yang kaya yang turut mengkonstruksi pemikiran-pemikirannya. Pada awalnya tulisan Kamali banyak terkait dengan hukum Islam di Afganistan, negara asalnya. Dalam bukunya yang berjudul *Law in Afghanistan*, misalnya, Kamali menyoroti tiga persoalan hukum yang saling berkelindan: konstitusi, hukum negara dan pengadilan. Bagi dia problematika hukum yang mendasar di Afganistan adalah menyangkut konstitusi. Konstitusi dianggap tidak atau kurang mencerminkan aspirasi rakyat Afganistan. Contoh riil kesemrawutan hukum yang nyata adalah *matrimonial law* atau hukum keluarga.

Permasalahan hukum keluarga menjadi sorotan serius Kamali karena keluarga sebagai inti masyarakat, yakni merupakan unit terkecil dalam sistim masyarakat akan tetapi memiliki peran besar bagi eksistensi dan kontinyuitas sebuah bangsa dan peradaban. Persoalan-persoalan menyangkut hukum keluarga, seperti perkawinan, perceraian, waris dan wasiat sudah tidak semestinya lagi diselesaikan secara semena-mena karena akan merugikan salah satu pihak. Syariah dipandang turut serta memberikan kontribusi bagi bangsa Afganistan jika ditempatkan dalam posisi yang memberdayakan yang lemah, yaitu yang terpinggirkan oleh struktur sosial-hegemonik, otoritas hukum kegamaan yang sewenang-wenang, bukan diletakkan pada model otoritas tradisional keagamaan yang cenderung bias dan patriarkhal. Bagi dia, dengan mengandalkan sistim hukum yang terbuka, egaliter dan aspiratif, maka penerapan hukum syariah akan lebih

memberdayakan keluarga-keluarga, dan, pada akhirnya, msyarakat Afganistan secara keseluruhan.

Karya lain Kamali yang bergema adalah *Islamic Law and Jurisprudence*. Buku ini telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia dan diterbitkan oleh penerbit Pustaka Pelajar, Yogyakarta. Buku ini mendiskusikan metodologi hukum Islam (*ushul fiqh*) yang merupakan fondasi epistemologis hukum Islam. Proses dan bahan penulisannya dimulai sejak awal tahun 1980 ketika dia menjadi asisten professor di program paskasarjana studi Islam McGill University, Canada. Namun, penyelesaiannya adalah di Selangor, Malaysia. Dorongan utama dia menulis buku ini adalah karena langkanya sumber rujukan dan tulisan tentang metodologi hukum Islam (*usul fiqh*) dalam bahasa Inggris. Tidak mengherankan jika dalam buku ini Kamali hanya mereproduksi ulang pemikiran ahli hukum klasik dan mempersembahkannya untuk *Western audience* sebagai *targeted readers* atau sasaran pembacanya.

Dalam pengantar buku ini, Kamali mengkritik buku-buku yang ada tentang *usul fiqh*. Menurutnya, buku-buku tersebut, baik dalam bahasa Arab atau Inggris, cenderung parsial dan tidak lengkap sehingga mereka tidak menawarkan sebuah perspektif pengetahuan yang utuh tentang metode hukum Islam. Meskipun demikian, dia mengakui ada pergeseran pendekatan penulisan *usul fiqh* di kalangan sarjana Muslim Arab saat itu, seperti karya Abdul Wahhab Khallaf berjudul " *'Ilm Usul al-Fqih*", karya Abu Zahrah berjudul "*Usul al-Fiqh*" dan "*Usul al-Fiqh*" karangan Muhammad al-Khudari.

Sementara problem literatur bahasa Inggris tentang metode hukum Islam sampai saat itu masih langka karena sedikit sarjana Barat yang membahas usul fiqh secara mendalam. Yang banyak ditemukan dari karya mereka adalah tentang sejarah hukum Islam, semisal karya Joseph Schacht. Kritik ini tidak berlebihan karena karya sarjana Barat tentang hukum Islam sampai era 1980an masih kental

dengan corak orientalisme, yaitu studi kritik (*critical edition*) teks-teks klasik hukum Islam. Karya Hallaq tentang sejarah *usul fiqh* merupakan karya awal pembuka (*breakthrough work*) yang mengkaji *usul fiqh* secara lebih mendalam, dari masa awal hingga masa reformasi abad 20.[24]

Buku "Prinsip-prinsip dan Teori Hukum Islam" merespon kondisi yang demikian. Dengan latar ini, yakni kelangkaan karya *usul fiqh* dalam bahasa Inggris dan bagi peminat hukum Islam di Barat, dapat dimengerti jika kemudian Kamali cenderung membahas metode dan prinsip hukum Islam secara sistematis dan detail, tanpa mengkritik dan atau menawarkan metode baru. Ini bisa dilihat dari struktur dan isi buku, yang juga menggambarkan bagaimana penulisnya, Kamali, merepresentasikan *usul fiqh*. Buku ini terdiri dari Sembilan (9) bab. Bab pertama membahas tentang *usul fiqh*, yang dilanjutkan dengan sumber-sumber fikih di bab kedua, yaitu al-Qur'an, dan Sunnah yang disajikan secara terpisah di bab tersendiri, yakni bab tiga (3). Dua bab berikutnya, bab 4 dan 5, membicarakan tentang kaidah-kaidah penafsiran. Begitu pula bab 6 dan 7. Sementara, dua sumber dan metode hukum lainnya, yaitu ijma dan qiyas masing-masing dibahas di dua bab terkahir. Pendeknya, buku ini tidak bermaksud untuk merumuskan *usul fiqh* baru, atau kaidah penafsiran baru, akan tetapi mereproduksinya dengan tujuan untuk lebih mendesiminasikan *usul fiqh* bagi pembaca secara lebih luas, terutama di *English speaking countries*.[25] Dalam karya ini, Kamali tidak menyinggung tentang syariah.

---

[24] Lihat Weal B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

[25] Sarjana Muslim lainnya sudah mencoba untuk merumuskan atau merekonstruksi ulang kaidah dan teori usul fiqh sebagai sebuah tawaran analisis baru dalam penafsrian al-Qur'an atau bahkan Islam secara umum, meski usaha seperti ini tidak bisa dibilang baru sama sekali, seperti yang dilakukan oleh Muhammad Said al-Ashmawi.

Pemikiran Kamali yang sistematis tentang syariah dapat ditemukan dalam karyanya *Shari'a Law: An Introduction*, yang terbit tahun 2008. Namun demikian, untuk memahami inti gagasan Kamali tentang syariah, demokrasi dan hak asasi manusia, perlu dilacak juga dalam karya-karya dia yang lain sebagai pelengkap. Dalam karya tersebut, Kamali memahami syariah secara normatif sebagai "jalan menuju sumber mata air" atau "jalan menuju keselamatan".[26] Menurutnya, meski syariah identik dengan fikih akan tetapi antara keduanya terdapat perbedaan yang signifikan. Syariah mengacu kepada wahyu yang terkandung dalam al-Qur'an dan hadis muatawatir dan sahih yang autentik. Ia bersifat mutlak dan berlaku universal bagi umat Islam. Karena syariah diartikan sebagai jalan menuju kebenaran (agama), maka, menurut Kamali, syariah utamanya bertalian erat dengan seperangkat nilai yang esensial dalam Islam.

Untuk menguatkan argumennya tentang syariah, Kamali merujuk ke beberapa ayat al-Qur'an yang menyebut kata syariah, misalnya Surat 45 (18) dan Surat 42 (13). Dalam Surat yang pertama, disebut bahwa Allah telah menjadikan syariah sebagai agama dan agar umat mengikutinya, dan tidak mengikuti keinginan orang-orang yang tidak mengerti. Di surat ke dua, dijelaskan bahwa Allah telah menurunkan syariah kepada umat sebagaimana yang telah Ia wasiatkan kepada Nabi Nuh dan wahyu-wahyu atau perintah yang diturunkan kepada Nabi Ibrahim, Musa dan Isa agar manusia berdiri dan berpegang teguh pada agama dan tidak bercerai-berai.[27] Di dalam ayat yang lain, syariah digunakan sebagai lawan dari kata keinginan atau hawa nafsu, yaitu hawa nafsu orang-orang yang tidak mengerti. Dari penjelasan al-Qur'an tersebut, jelas syariah artinya agama.

---

[26] Mohammad Hashim Kamali, *Shari'a Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld, 2008), h. 2.

[27] Ibid., h. 2-4.

Fikih adalah equivalen dengan syariah dan keduanya sering dipakai secara bergantian. Namun, keduanya, menurut Kamali, tidaklah sama. Syariah itu diwahyukan dan terkandung dalam al-Qur'an dan hadis shahih. Sedangkan fikih merujuk pada korpus ahli hukum Islam yang dikembangkan oleh madzhab-madzhab hukum, sarjana hukum Islam dan hakim dengan cara penalaran (*ijtihad*) dalam mengeluarkan fatwa.[28] Dalam istilah lain, fikih didefinisikan sebagai pengetahuan tentang hukum-hukum praktis syariah yang diambil dari sumber dan dalilnya yang terperinci. Hukum yang terperinci ini meliputi status dari perbuatan manusia yang terdiri dari wajib, sunnah, mubah, makruh dan haram. Hukum-hukum tersebut berkaitan dengan beberapa aspek, antara lain persoalan ritual (ibadah), status perseorangan dan keluarga (ahwalus syakhsiyah dan munakahat) dan interaksi sosial (muamalah).[29]

Dengan penjelasan yang demikian tadi, Kamali ingin membedakan secara tegas antara fikih dan syariah meskipun keduanya terkait erat. Fikih adalah derivasi aspek hukum dalam syariah, sementara syariah bisa disebut sebagai sumbernya fikih atau sumber hukum Islam. Namun demikian, meski syariah dalam pandangan Kamali bersifat universal dan absolut, bukan berarti syariah menolak perubahan dan syariah bersifat kaku. Kamali melihat bahwa syariah memiliki beberapa ciri-ciri fundamental yang membedakannya dengan sistem hukum yang lain. Misalnya, syariah itu mencakup masalah agama dan moralitas sekaligus. Ada ajaran absolut dan universal dalam syariah yang tidak akan pernah berubah, seperti kewajiban shalat, puasa, membayar zakat dan haji. Bagian yang tidak berubah terkait dengan ibadah. Akan tetapi ada juga elemen dan mekanisme hukum dalam syariah yang mengakomodir perubahan.

[28] Ibid., h. 3.

[29] Ibid., h. 40-43.

Sedangkan aspek sosial atau muamalah sangat adaptif dengan perubahan melalui mekanisme pertimbangan kemaslahatan (*istislah*), prinsip keutamaan (*istihsan*) dan analogi (*qiyas*).[30] Selain itu, bahasa al-Qur'an sebagai sumber syariah dapat diklasifikasikan ke dalam beberapa tipe untuk mengadopsi perubahan sosial dan dalam rangka menawarkan solusi hukum, seperti kata *muqayyad* (terbatas) dan *mujmal* (global) yang terbuka bagi penafsiran.

Kamali tampaknya ingin melandasi pemikirannya secara metodologis tentang syariah dan isu-isu kontemporer dengan cara mengurai aspek *adaptability* syariah, yakni kemampuan syariah dalam mengadaptasikan dirinya dengan konsidi ruang dan waktu tertentu tanpa harus kehilangan prinsip-prinsip fundamentalnya atau doktrin pokok lainnya. Karena itu, dalam bab-bab pembahasan berikutnya setelah pembahasan tentang syariah dan fikih, Kamali berbicara tentang isu-isu aktual seputar hukum, politik dan masalah-masalah internasional lainnya.

Dalam hal ini, peneliti ingin memfokuskan pada dua isu besar yang disajikan oleh Kamali, yaitu demokrasi dan hak asasi manusia. Secara tegas Kamali mengatakan bahwa persoalan hak asasi manusia yang dia diskusikan dalam bukunya tersebut lebih sebagai sebuah respon atas pandangan-pandangan sarjana orientalis yang dia pandang keliru karena tidak memahami syariah dengan benar serta respon dia terhadap persepsi kelompok Islam radikal-fundamentalis yang kerap memanipulasi syariah untuk mendukung kepentingan mereka sendiri.[31] Meski demikian, peneliti menganggap apa yang disampaikan Kamali tentang hak asasi manusia dan demokrasi bukanlah sesuatu yang artifisial. Sebaliknya, dan jika dilacak lebih jauh, benih-benih pemikiran itu sudah ada dalam karya-karya dia sebelumnya.

---

[30] Ibid., h. 50-51.

[31] Ibid., h. 199.

Dalam *Shari'a Law* ini, Kamali menegaskan bahwa pemahaman yang benar tentang hak asasi dalam Islam tidak bisa dilepaskan dari konsep keadilan Islam. Dia menyatakan bahwa keadilan menurut Islam adalah menempatkan sesuatu pada tempatnya, atau menjaga keseimbangan antara hak dan kewajiban. Dia menyanggah pandangan-pandangan orientalis semisal Hamilton Gibb, Joseph Schacht dan Henry Siegman, yang menuduh Islam hanya menuntut kewajiban, akan tetapi tidak ada hak. Menurut Kamali, penekanan hak dalam Islam bisa dilihat dari penggunaan kata "*haqq*" dalam al-Qur'an meskipun kata ini memiliki cakupan arti yang luas. Komitmen Islam terhadap keadilan dan hak asasi tidak lepas dari pengakuan Islam atas eksistensi hak-hak dasar. Tetapi, Kamali menambahkan, perlu diingat bahwa Islam menekankan pentingnya relasi sosial, bukan kepentingan-kepentingan (hak-hak) individu, yang seimbang dan saling melengkapi antar sesama atas dasar cinta, kasih sayang, pengorbanan, keutamaan moral dan kewajiban, yang semua ini melebihi klaim-klaim dan hak-hak perseorangan.[32]

Poin penting pemikiran Kamali adalah mengenai hubungan antar syariah, keadilan, persamaan dan kebebasan. Dia mengatakan

> *"justice and equality are closely interrelated insofar as the one cannot be meaningfully implemented without the other. For justice often means equal treatment and equal distribution of advantages and burdens, or a commensurate correction of an imbalance that is caused by deviant behavior. Similarly, neither equality nor justice can be a meaningful reality without freedom. For justice presume the moral autonomy of individuals and their liberty to act as they will. Justice can, therefore, have little meaning if it is applied to a person or a group of persons who are deprived of their freedom or compelled to a course of action that is beyond their control"* (keadilan dan persamaan terkait satu dengan yang lain secara kuat sampai-sampai salah satunya tidak bisa diterapkan tanpa menerapkan yang lainnya. Karena keadilan sering berarti persamaan perlakuan

[32] Ibid., h. 200.

dan persamaan pembagian keuntungan dan beban atau menjaga keseimbangan dari perbuatan menyimpang. Begitu pula, kesamaan dan keadilan tidak akan berarti apa-apa tanpa kebebasan. Karena keadilan memerlukan otonomi moralitas individual dan kebebasan untuk berbuat yang mereka kehendaki. Keadilan, oleh karena itu, kurang bermakna jika diterapkan kepada seseorang atau kelompok yang tidak memiliki kebebasan atau yang dipaksa melakukan sesuatu di luar yang mereka kehendaki).[33]

Lebih lanjut Kamali menjelaskan beberapa poin mendasar yang membedakan hak dalam Islam dan hak dalam konsepsi dan sistim hukum Barat. Pertama, hak dan kewajiban dalam Islam saling terkait dan bersifat timbal-balik, bahkan kewajiban lebih ditonjolkan (daripada hak). Sebaliknya, dalam konsepsi Barat, hak lebih diutamakan. Kedua, syariah berkenaan dengan hukum, dimana hak dan kewajiban diatur sedemikian rupa. Hak inilah yang menjamin adanya kebebasan dalam Islam. Misalnya hak untuk bebas mengikuti agama (hak kebebasan beragama), hak untuk protes, menegur atau mendiamkan suatu keburukan dan hak untuk mengkritik penguasa yang korup.[34]

Mengenai kebebasan beragama, sebagai hak paling dasar manusia, Kamali memberi catatan khusus. Misalnya ketika dia berbicara tentang kebebasan beragama di Malaysia. Berdasarkan analisis K. Haridas, setidaknya ada beberapa problem penerapan syariah Islam bagi non-Mulsim di Malaysia. Pertama, problem ketidaksejajaran warga negara Muslim dan yang non-Muslim di Malaysia. Kedua, non-Muslim tidak boleh menjadi saksi bagi Muslim di pengadilan. Ketiga, isu murtad dan dampaknya pada anak. Keempat, diskriminasi pembangunan pura dan gereja. Kelima, pembatasan untuk

[33] Mohamamd Hashim Kamali, *Freedom, Equality and Justice in Islam* (Cambridge: Islamic Text and Society, 2002), h. viii.

[34] Kamali*, Shari'a Law*, h. 203-204.

mendatangkan pendeta atau tokoh agama non-Muslim ke Malaysia. Keenam, pembatasan penggunaan kata "Allah" bagi non-Muslim dan ketujuh pelarangan simbol kegamaan bagi non-Muslim.[35]

Secara umum tanggapan Kamali adalah bahwa jika memang diskriminasi tersebut terbukti, maka boleh dikatakan itu kejadian yang sifatnya pengecualian saja karena telah terjadi penyimpangan administratif di lapangan. Ketentuan Islam tentang kebebasan beragama harus diterjemahkan dengan baik melalui konsep *siyasah syariyyah* (politik penerapan hukum Islam). Mengomentari persoalan murtad dan akibatnya terhadap anak, misalnya, Kamali mengatakan

> *"the basic principle of respect for freedom of religion and encouragement of good relations in the community should be observed and translated into specific policy directives. The Qur'anic proclamation that "there shall be no compulsion in religion (al-Baqarah 2: 256) provides the basic guideline here, and this should be supplemented by policy measures that secure the best interest of all children"* (Prinsip dasar penghormatan terhadap kebebasan beragama dan dorongan untuk menciptakan hubungan-hubungan yang baik dalam masyarakat harus diterjemahkan dalam arahan kebijakan yang khusus. Di sini, prinsip al-Qur'an bahwa "tidak ada paksaan dalam Bergama (al-Baqarah: 256)" memberikan petunjuk dasar, dan ini harus dimasukan ke dalam standar kebijakan yang menjamin kepentingan terbaik bagi anak-anak".[36]

Sementara itu, terkait dengan pembatasan acara keagamaan non-Muslim di Malaysia, seperti Deepavali bagi Hindu, Tahun Baru Cina dan melemahnya dukungan pemerintah terhadap perayaan tersebut sejak tahun 1970s, membuat posisi minoritas non-Muslim di Malaysia tidak nyaman. Kamali mengatakan bahwa al-Qur'an menjamin kekebasan beragama. Kebebasan beragama menurutnya merupakan

---

[35] Mohammad Hasim Kamali, *Islamic Law in Malaysia: Issues and Developments* (Kuala Lumpur: Ilmiah Publsihers, 2000), h. 183.

[36] Ibid.

salah satu prisip penting konsep beragama yang ditawarkan oleh al-Qur'an.

Dia mengatakan:

> *"Islam accepts pluralism and there is supportive evidence in the Qur'an on coexistence, interactions and peaceful relations among Muslim and non-Muslims. The shari'a also recognizes for non-Muslims the freedom to practice their own laws and traditions in the sphere of personal law and customary practices. A pluralist society is not necessarily an obstacle to harmonious inter-ethnic reations, but pluralism becomes problematic when it takes the form of communalism*" (Islam menerima pluralism and ada bukti kuat dalam al-Qur'an yang mendorong koeksistensi atau berdampingan, interaksi dan hubungan yang damai antara Muslim dan non-Muslim. Syariah juga mengakui non-Muslim kebebasan untuk menjalankan hukum dan tradisinya dalam bidang hukum keluarga dan adat. Maysrakat pluralis tidak mesti menjadi pengahalang bagi terjalinnya hubungan harmonis antar etnis, akan tetapi pluralism menjadi problematis tatkala ia menjelma dalam bentuk komunalisme).[37]

Di sisi lain, Kamali menjelaskan letak perbedaan antara hak dalam Islam dan hak dalam konsepsi Barat modern. Konsep hak, kebebasan dan hak asasi dalam Islam menunjukkan bahwa Islam memiliki pemahaman yang berbeda dengan konsep-konsep modern sekuler atau ateis tentang hak-hak dasar. Menurut Kamali, para pembaharu Muslim cenderung untuk melakukan reformasi dan berjuang untuk demokrasi dan hak asasi manusia dalam framework tradisi Islam sehingga disebut autentik daripada melakukan reformasi dengan tidak mendasarkan pada tradisi keislaman.[38]

Sikap "jalan tengah" yang diambil Kamali, yakni kritis terhadap Barat seraya menolak penafsiran Islam model kelompok radikal fundamentalis jelas sekali ketika dia mengurai respon partai-partai

---

[37] Ibid., h. 187.

[38] Kamali, *Shari'a Law*, h. 205-206.

Islam dan negara-negara Muslim ketika dalam merespons demokrasi. Dia mengkritik pemahaman kaku atas sistem politik dalam Islam yang ditawarkan oleh Sayyid Qutb yang tidak memberi ruang sama sekali kepada demokrasi, seraya memuji pembaharu Muslim modern seperti Jamaluddin al-Afgani, Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, yang dia nilai lebih rasional.[39] Perkembangan kontemporer partai-partai Islam yang mendukung demokrasi di negara-negera Muslim, seperti di Pakistan (2001), Turki (2002), Bahrain (2002), Maroko dan Yordania (2003) dan Indonesia (2004), jelas Kamali, menunjukkan perkembangan yang penting tentang demokrasi dalam masyarakat Muslim. Pada bagian akhir, Kamali menyatakan:

> *"Elections are not only permitted but considered as a form of testimony (shahadah) to the suitability of candidates for leadership. Political parties and associations are permitted, and Islam stands for consultative and constitutional government with limited powers subjected to the rule of law. Basic human rights and freedoms must be protected and government is accountable to the people"* (pemilihan umum bukan saja diperbolehkan akan tetapi dianggap sebagai sebuah bentuk persaksian atas kepantasan para calon pemimpin. Partai politik dan asosiasi-asosiasi diperbolehkan, dan Islam mendukung pemerintahan konsultatif dan konstitusional dengan kekuasaan terbatas dan tunduk kepada hukum. Hak asasi manusia dan kebebasan harus dilindungi dan pemerintah bertanggungjawab kepada rakyatnya).[40]

Demikianlah pokok-pokok pikiran Kamali tentang syariah dan hubungannya dengan keadilan, kebebasan, hak asasi dan demokrasi. Ketegasan Kamali dalam merujuk al-Qur'an dan wacana pemikiran ulama tentang konsep hak, keadilan dan modernitas menempatkan dia sebagai pemikir Muslim kontemporer yang berakar pada tradisi. Dengan kata lain, di satu sisi, dia tidak "tersekulerkan" meski pernah

[39] Ibid., h. 208.

[40] Ibid., h. 213.

mengenyam pendidikan di Barat. Namun, di sisi lain, dia juga secara tegas menolak pemikiran radikal dalam Islam yang dia nilai tidak lagi relevan dalam merespon perubahan sosial politik yang dialami oleh negara-negara Muslim.

Perdebatan tentang ontologi syariah, epistimologi dan aplakasinya tidak akan pernah berhenti. Sebagai wacana yang hidup, syariah terus menjadi fokus perhatian dari berbagai pihak, Muslim atau lainnya, NGO, pemerintah maupun lainnya. Pada bagian selanjutnya, penulis menawarkan gagasan "syariah sebagai kritik" sebagai sebuah bentuk dialog akademik-konstruktif atas wacana yang telah berkembang sejuah ini.

"Syariah sebagai kritik" yang diajukan dalam tulisan ini selaras dengan gagasan-gagasan sarjana Muslim tersebut. Seperti yang telah dijelaskan di bagian Pendahuluan, dan yang akan diuraikan dalam bab-bab selanjutnya, posisi paradigmatik "syariah sebagai kritik" adalah mengkritisi cara pandang dan ekspresi politik hukum Islam yang hanya sema-mata berorientasi kepada formalisasi syariah sebagai hukum positif akan tetapi tidak sensitif pada aspek atau bidang hukum yang menjadi konsen bersama bangsa serta kurang mempedulikan kesalehan individu dan sosial yang tercermin dalam dimensi praksis keseharian hukum Islam.

Bagian Kedua

SYARIAH DAN KRITIK HUKUM ISLAM

Apa yang dimaksud dengan syariah sebagai kritik? Sebelum menjawab pertanyaan ini, pembahasan berikut berkaitan dengan makna dan relasi konseptual antara syariah, fikih dan hukum Islam. Topik ini penting didiskusikan di bagian awal agar pembaca memiliki persepsi yang sama tentang syariah, fikih dan hukum Islam, sebagaimana yang dimaksud dalam tulisan ini.

A. Syariah, Fiqh dan Hukum Islam

Syariah, fikih dan hukum Islam adalah tiga kata yang saling berkelindan. Ketiganya tidak bisa dipisahkan akan tetapi dapat dibedakan. Syariah dan fikih pada lazimnya disebut hukum Islam, akan tetapi di sisi lain, syariah dan fikih memiliki pengertian yang lebih spesifik. Sebagaimana yang akan kita lihat, syariah dan fikih memiliki penekanan makna yang berbeda. Jika pada awalnya memiliki makna yang luas sebagai faham tentang agama (*din*), fikih mengalami proses penyempitan arti yang mengarah secara khusus kepada hukum Islam semata. Sementara makna fikih semakin mengerucut sebagai hukum Islam, makna syariah mencakup hampir semua normativitas Islam, mulai dari hukum, politik, teologi, dan kini sampai gaya hidup (fashion, konsumsi, akomodasi, wisata).

Secara etimologis, syariah artinya "jalan", "aturan" atau "jalan menuju sumber air". Di dalam al-Qur'an, setidaknya ada tiga ayat

yang mangandung kata syariah atau derivasinya.[1] Pertama adalah Surat al-Jasiah (45): 18. Kata syariah disebut identik dengan makna "urusan agama". "Kemudian Kami jadikan engkau di atas perkara yang disyariahkan, maka ikutilah syariah itu dan jangan engkau ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak tahu". Kedua adalah Surat al-Maidah (5): 48. Di sini disebutkan bahwa "Untuk tiap-tiap umat diantara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang". Ketiga adalah Surat al-Syura (42): 13. Ayat ini menegaskan "Dia telah mensyariahkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang Kami wahyukan kepadamu dan apa yang Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa". Ayat pertama menunjuk makna aturan dari Tuhan untuk umat manusia. Sedangkan ayat kedua menjelaskan bahwa tiap-tiap umat memiliki aturan masing-masing. Ayat ketiga menegaskan agama yang disyariahkan. Dengan demikian, arti syariah yang disebutkan dalam tiga ayat tersebut mengungkap pengertian umum dan luas yang identik dengan agama (*din*) atau aturan Tuhan.

Akibatnya, seringkali ditemui definisi syariah sebagai seluruh ajaran agama yang diwahyukan oleh Tuhan melalui utusan-Nya untuk disampaikan kepada umat manusia. Inilah makna syariah yang identik dengan agama itu sendiri. Oleh karena itu, dalam pengertiannya sebagai *din*, cakupan syariah sangat luas, meliputi ibadah, akidah dan akhlak. Syariah juga memiliki pengertian yang lebih sempit sebagai hukum agama dan masing-masing umat beragama memiliki syariah yang berbeda-beda. Penyebutan syariah yang terakhir ini erat kaitannya dengan hukum, sehingga sering disebut pula hukum syariah. Masing-masing nabi atau rasul membawa aturan hukum syariah tersendiri dan syariah sebelum umat Islam dikenal dengan

[1] Amir Syarifuddin "Pengertian dan Sumber Hukum Islam" dalam Ismail Muhammad Syah dkk., *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Departmen Agama dan Bumi Aksara, 1999), h. 12.

syar'u man qablana, yang secara terbatas masih dilaksanakan oleh umat Nabi Muhammad Saw, seperti syariah puasa Nabi Dawud As. Tetapi perlu diingat, bahwa syariah dalam pengertian hukum bersifat mutlak, universal dan absolut yang telah ditentukan oleh pembuat syariah (syari') yaitu Allah dan Rasul. Artinya kebenaran dan keberlakuan syariah berlaku mutlak dan tidak terikat oleh waktu dan tempat, seperti kewajiban shalat, puasa, zakat dan haji. Dengan penegasan seperti ini, syariah berbeda dengan fikih, yang juga disebut hukum Islam, karena fikih merupakan pemahaman ulama atas hukum syariah. Pemahaman tersebut bersifat relatif, berubah dan kontekstual.

Secara bahasa fikih artinya faham. Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim, kata fikih semakna dengan pengertian faham agama. Disebutkan dalam hadis itu, yang artinya, "Barang siapa yang dikehendaki Allah menjadi orang baik, niscaya diberikan kepadanya pemahaman yang mendalam tentang pengetahuan agama". Di sini, fikih bisa diartikan sebagai pemahaman tentang syariah dalam pengertian yang luas tadi, yaitu agama. Dengan demikian, makna etimologis fikih pada awalnya memiliki cakupan yang luas. Faham atau mengerti agama berarti mengetahui dan memahami semua aspek dalam agama. Makna fikih yang luas dipakai pada masa-masa awal ketika belum ada pembidangan atau kategorisasi ilmu dalam Islam. Karya besar Abu Hanifah (699-767) berjudul *Fiqh al-Akbar* merepresentasikan makna fikih awal. Tokoh utama *ahli ra'yu* (rasionalis) dari Madzhab Hanafi tersebut memasukan bukan saja aspek hukum Islam, sebagaimana makna fikih belakangan, akan tetapi juga pembahasan akidah atau keyakinan dalam karyanya itu.

Al-Jurjani (W. 1001) dari Madzhab Hanafi, sebagaimana dikutip dari Djazuli, menyatakan bahwa fikih adalah mengetahui hukum-hukum syara yang amaliah melalui dalil-dalil yang terperinci. Ia

dihasilkan melalui pemikiran dan ijtihad yang memerlukan wawasan dan perenungan mendalam.[2] Sementara al-Ghazali (1058-1111) dari Madzhab Syafi'i mendefinisikan fikih sebagai usaha "mengetahui dan memahami dalam tradisi para ulama tentang hukum-hukum syara tertentu terkait dengan perbuatan orang mukallaf, seperti wajib, haram, mubah, sunnah, makruh, sah, batal, rusak dan sejenisnya."[3] Inilah normativitas-ideal hukum Islam.

Secara analitis, Fazlur Rahman (1919-1988), pemikir Islam modern terkemuka asal Pakistan, menjelaskan relasi syariah dan terma-terma lain yang terkait seperti fikih, *din* dan juga disiplin keilmuan lainnya seperti kalam, akidah dan teologi.[4] Menurutnya, pada awal mulanya syariah mengandung makna sebagai pedoman praktis jalan menuju Tuhan. Ia berisikan aturan, tuntunan dan petunjuk bagi manusia untuk mengikuti jalan keselamatan. Jalan tersebut memiliki makna yang luas, termasuk spiritual, mental dan fisikal. Pada masa awal, jalan Tuhan atau syariah diketahui dari al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Generasi berikutnya menemukan banyak persoalan sehingga melahirkan usaha untuk memahami lebih dalam dan mendapatkan kejelasan dari kedua sumber syariah tersebut, baik dalam bidang teologi, kalam maupun hukum. Istilah *fiqh* dan *din*, menurutnya, mencerminkan perkembangan tersebut. Akan tetapi aspek hukum dan moral syariah lebih banyak dicakup dalam pembahasan fikih sementara akidah atau teologi masuk kategori *din*. Pada abad ke 4 H/10 M, pembedaan yang tegas ini dimunculkan oleh al-Asy'ari, peletak dasar faham Asy'ariyah. Menurutnya, teologi dan prinsip-prinsip dasar agama disebut *ushul al-din* sedangkan moral dan

[2] H.A. Djazuli, *Fiqh Islam: Penggalian, Perkembangan dan Penerapan Hukum Islam* (Jakarta: Kencana-Prenada, 2005), h. 5.

[3] Ibid. h. 6.

[4] Fazlur Rahman, *Islam: Sejarah Pemikiran dan Peradaban*, Cet. I, terj. M. Irsyad Rafsadie (Bandung: Mizan, 2017), h. 145-157.

hukum disebut syariah. Hal yang sama ditegaskan kembali pada abad 14 M oleh Al-Syatibi (1388). Pada perkembangan lainnya, syariah, sebagai aturan hukum formal, juga dibedakan dari—untuk tidak menyebut dikontraskan dengan—hakikat, yang pengertiannya merujuk kepada jalan menuju Tuhan. Syariah kemudian identik dengan norma Islam yang mutlak, absolut dan menyeluruh sedangkan fiqh adalah hasil *ijtihad* ahli hukum Islam atas hukum syariah.

Bagaimana dengan istilah hukum Islam? Hukum Islam adalah konsep umum dan jenerik yang merujuk kepada aturan atau ketentuan hukum Islam baik dalam pengertian yang universal dan absolut (syariah) maupun yang spesifik dan relatif (fikih). Istilah ini adalah khas Bahasa Indonesia sebagaimana *Islamic law* dalam Bahasa Inggris yang berarti hukum yang berasal dari agama Islam, yang membedakannya dari selainnya, seperti hukum dari agama-agama lain, hukum adat maupun hukum positif. Penerjemahan syariah dan fiqh menjadi hukum Islam atau *Islamic law* sebenarnya bermasalah sebab syariah dan fikih bukan hanya menyangkut hukum, apalagi hukum yang dipahami dalam konteks modern Barat. Namun, hukum agama dominan dalam kandungan makna syariah dan fikih sehingga secara simplistis keduanya diterjemahkan dengan hukum Islam. Karena sifatnya yang umum dari kata hukum Islam, maka syariah dan/atau fikih bisa diterjemahkan secara bergantian-bersamaan dengan hukum Islam. Yang harus diperhatikan dalam penggunaan atau penyebutan hukum Islam adalah "konteks" kalimat atau topik dalam tulisan atau pembicaraan/wacana karena hukum Islam bisa berarti salah satu dari syariah atau fikih, atau keduanya, sebagaimana yang berlaku dalam tulisan ini.

Bagaimana perkembangan makna ketiga istilah tersebut saat ini? Penyebutan istilah hukum Islam berarti merujuk kepada syariah dan/atau fikih dan konteks pembicaraanya untuk membedakan dengan sumber hukum lain selain dari agama Islam. Dari ketiganya,

syariah mengalami perkembangan yang paling dinamis dan mencakup hampir semua aspek normatif (hukum dan lainnya) dalam agama Islam. Syariah dipakai bukan saja dalam wacana hukum, namun juga politik, ekonomi dan norma ideal Islam lainnya. Dengan kata lain, terma syariah tidak serta-merta atau tidak selalu identik dengan hukum Islam dalam wacana kontemporer karena ia berarti aspek ideal Islam yang bisa dikaitkan dengan selain hukum Islam, semisal politik, gerakan, ekonomi maupun moralitas Islam. Syariah lebih dimaknai secara umum sebagai petunjuk dan aturan (yang diidealkan dari Tuhan dan rasul-Nya) bagi umat Islam dalam semua aspek kehidupan mereka.

Meski demikian, perlu ditegaskan di sini bahwa konten atau substansi hukum syariah Islam adalah fikih. Jika suatu hal dikatakan sesuai syariah Islam, maka secara teknis pernyataan tersebut mengandung pengertian bahwa sesuatu itu telah sesuai dengan ketentuan hukum syariah yang diuraikan dalam fikih. Fikih menjadi pedoman teknis ketika substansi syariah disebut. Sebagai contohnya, pernyataan "transaksi keuangan atau model pakaian telah dianggap sesuai dengan syariah" berarti transaksi keuangan tersebut tidak bertentangan dengan fikih muamalah yang terkait/relevan (misalnya transaksi jual-beli, *leasing*, upah jasa dan lain sebagainya) dan pakaian tersebut memenuhi kriteria *fiqul libas*, menyangkut fungsinya sebagai penutup aurat.

Dengan demikian, fikih adalah petunjuk teknis dan operasional syariah Islam. Fikih mengalami penyempitan cakupan arti yang secara khusus merujuk kepada hukum Islam saja. Jika pada masa awalnya, fikih mengandung pengertian "paham tentang agama", kemudian pengertian tersebut berkembang menjadi "mengetahui hukum-hukum syariah yang amaliah terkait dengan perbuatan mukallaf dengan dalil-dalil terperinci", maka dalam konteks kekinian makna fikih kurang lebih tetap sama. Namun demikian, penggunaan kata

fikih dalam wacana populer keislaman kontemporer berkembang dan merujuk secara spesifik ke aspek-aspek atau bidang-bidang tertentu dalam hukum Islam. Misalnya "fikih lingkungan", "fikih kedokteran", "fikih perempuan" dan seterusnya. Istilah-istilah tersebut tidak pernah disebut sebagai "syariah lingkungan", "syariah kedokteran" atau "syariah perempuan". Dengan kata fikih yang melekat, istilah-istilah tersebut diartikan sebagai hukum Islam tentang lingkungan atau lingkungan dalam ketentuan hukum Islam. Juga hukum Islam seputar kedokteran atau masalah-masalah kedokteran dalam tinjauan hukum Islam. Begitu juga fikih perempuan, yaitu fikih yang secara khusus membincang isu seputar perempuan, misalnya imam shalat perempuan, kepemimpinan perempuan, pakaian perempuan dan seterusnya dengan perspektif yang adil jender. Dengan demikian, makna fikih khusus menyangkut aturan dan norma hukum Islam, dan tidak mencakup bidang lain di luar hukum Islam.

B. Syariah sebagai Kritik

Syariah, sebagaimana argumen dalam tulisan ini, adalah bukan saja norma hukum Islam, akan tetapi sekaligus juga kritik, yakni kritik terhadap wacana dan praktik hukum Islam itu sendiri yang tidak sesuai dengan moral-ideal syariah dan tujuan syariah (*maqashid al-syariah* dan *maslahah*).[5] Dengan kata lain, syariah adalah norma ideal hukum Islam akan tetapi sekaligus berfungsi sebagai standar kritik bagi wacana, praktik dan politik hukum Islam. Dalam tulisan ini, kritik syariah difokuskan pada dua poin. Pertama, kritik syariah atas pengetahuan dan praktik hukum Islam (kritik normatif-epistemik).

[5] Baca Jasser Audah, *Maqasid Al-Shari'ah: A Beginner's Guide* (London: International Institute of Islamic Thoughts, 2008) and *Maqsid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2010).

Kedua, kritik syariah atas politik hukum Islam (kritik politik). Kritik normatif-epistemik berangkat dari "norma ideal hukum syariah atau fikih" dan metodologi penetapan (*istinbat*) hukum Islam (*ushul fiqh*) sedang kritik politik berangkat dari perspektif kritis yang diramu dari pemikiran para sarjana Muslim. Kritik pertama sebagai respons atas terjadinya distorsi dan anomali dalam praktik hukum Islam yang tercermin dalam keseharian (*every day life*), sedangkan kritik yang kedua tertuju pada politik hukum Islam karena cenderung mengabaikan tujuan utama syariah Islam serta visinya kurang relevan dengan konteks keberlakuan syariah di Indonesia.

Subyek baik kritik pada poin pertama maupun kedua adalah umat Islam dan mereka yang menggunakan terma syariah. Dengan demikian, syariah sebagai kritik bukan dimaksudkan sebagai kritikan kepada selain umat Islam karena mereka tidak mengamalkan syariah. Kritik demikian tidak tepat sasaran. Sama tidak tepatnya dengan kritik atas keyakinan umat Islam dari perspektif keyakinan, dan oleh umat, yang lain. Namun, apabila syariah digunakan oleh subyek atau agen tertentu (termasuk selain umat Islam) dalam konteks yang luas (bisnis dan transaksi eknonomi terutama), maka hal tersebut secara substantif bisa dikritik dalam perspektif syariah sebagai kritik, seperti yang diadvokasikan dalam naskah ini.

Argumen fundamental syariah sebagai kritik adalah bahwa agama yang diwahyukan oleh Allah Swt kepada Nabi Muhammad Saw merupakan koreksi atas penyimpangan pemahaman dan praktik keagamaan, moral, hukum dan kemanusiaan abad 7 M.[6] Makna agama sebagai kritik seperti ini, menurut Irfan Ahmad, sama dengan fungsi agama-agama yang dibawa oleh nabi-nabi sebelum Nabi

[6] Irfan Ahmad, *Religion as Critique: Critical Thinking from Mecca to the Marketplace* (Chapel Hill, NC: The University of North Caroline Press, 2017), h. 251.

Muhammad Saw. Lebih lanjut Ahmad berpandangan bahwa fungsi agama sebagai kritik tidak berhenti pasca kenabian akan tetapi terus terpelihara dengan baik pada masa sahabat dan ulama-ulama setelahnya, termasuk ulama fikih pada masa yang lebih belakangan.[7] Syariah yang dibawa Nabi Saw mengkritik tradisi Arab jahiliyah yang korup dan menggantinya dengan tradisi baru berdasarkan petunjuk wahyu. Sementara itu, kritik di kalangan sahabat dan ulama atas pemahaman atau amalan sahabat atau ulama lainnya bersifat untuk mengoreksi dan meluruskan (*islah*) pendapat atau kebiasaan yang salah agar sesuai dengan normativitas hukum syariah.

Di sini ada dua level kritik yang berbeda; kritik syariah Islam masa Nabi Saw yang bertujuan untuk mereformasi dan mengganti sistim dan tradisi lama pra-Islam; sementara kritik sahabat dan ulama setelahnya bertujuan untuk mengoreksi pemikiran atau praktik hukum Islam yang salah. Penulis ingin menegaskan bahwa fungsi syariah sebagai kritik dalam tulisan ini adalah kelanjutan dari paradigma agama sebagai kritik tersebut dengan penekanan pada model kritik pasca kenabian. Syariah sebagai kritik kenabian lebih ditekankan kepada aspek akidah atau moral, yang dalam disiplin keilmuan Islam kontemporer masuk dalam bidang ilmu dakwah, adab atau ushuluddin, bukan syariah atau hukum Islam. Sementara kritik syariah Islam masa Nabi Saw terhadap praktik hukum Arab pra-Islam lebih bertujuan untuk mengganti dan memperkenalkan aturan hukum yang baru, kritik syariah Islam pasca kenabian bermaksud untuk meluruskan kesalahan atau penyimpangan hukum Islam. Kritik level kedua ini lebih relevan dalam ungkapan syariah sebagai kritik yang dimaksud dalam tulisan ini.

Ada banyak bukti yang menunjukkan syariah sebagai kritik pada masa awal atas berbagai hal menyangkut masyarakat Arab Jahiliah

[7] Ibid.

pra-Islam. Masa kenabian dibagi dalam dua periode, yaitu Mekah dan Madinah, dan masing-masing memiliki penekanan pada visi dan misi tertentu. Periodisasi dan orientasi misi kenabian tersebut merupakan bukti bahwa syariah berbicara sesuai subyek/obyek dan dinamika masyarakat yang dihadapi. Pada periode Mekah, beberapa ayat al-Quran menerangkan tentang konsep keesaan Tuhan atau tauhid (Qs al-Ikhlas: 1-4) sembari mengkritik dan menolak politeisme (Qs al-Qasas: 88 dan al-Anbiya: 25). Al-Qur'an juga mengkritik keras berbagai kebiasan yang merendahkan harkat martabat manusia dengan menganjurkan pembebasan budak (Qs al-Balad: 13), termasuk bagi mereka yang melakukan pelanggaran syariah Islam. Ketidakadilan sosial menjadi tema sentral lainnya dalam mewujudkan tatanan masyarakat yang bebas dari eksploitasi ekonomis seperti riba (Qs al-Rum: 39, al-Baqarah: 278-280, dan Ali Imron: 130). Dalam masalah moral, Nabi Muhammad Saw menegaskan tujuan misi kenabiannya adalah untuk memperbaiki dekadensi moral.

Begitu pula syariah Islam masa kenabian memperkenalkan ketentuan baru sebagai pengganti atau penyempurna atas tradisi dan hukum yang sudah berlaku mapan di masyarakat Arab pra-Islam atau masa awal Islam.[8] Misalnya hukum syariah seputar perkawinan dan waris. Masyarakat Arab pra-Islam memperlakukan perempuan secara tidak manusiawi, mulai dari penguburan bayi perempuan hidup-hidup karena keluarganya merasa malu (Qs al-Takwir: 8-9), sampai menikahi perempuan yang telah dinikahi ayah atau kakek (Qs. Al-Nisa: 22). Sebagai respon, syariah Islam menolak dan menghapus semua tradisi tersebut dan memperkenalkan prinsip kesetaraan laki-laki dan perempuan (Qs al-Hujurat: 13, dan al-Ahzab: 35). Beberapa aturan dan tradisi hukum lokal selama tidak bertentangan secara prinsipil

[8] Muhammad Hamidullah Dkk., *Fikih Islam dan Hukum Romawi* terj. Ali Muhammad and Rusjdi Ali Muhammad (Yogyakarta: Gama Media, 2003).

dengan syariah Islam diakomodir dan diterima, semisal pajak tanah (*kharaj*).[9]

Sementara pasca kenabian, kritik mengarah pada pemenuhan standar etika dan hukum umat Islam agar selaras dan sesuai dengan syariah ideal, sebagaimana dalam al-Qur'an dan Sunnah. Banyak literatur yang menyajikan contoh kritik masa sahabat. Misalnya, Khalifah Umar bin Khattab pada suatu saat menyampaikan pidato di masjid tentang mahar yang kemudian diprotes seorang jamaah perempuan, yang beragumen bahwa pendapat Umar menyalahi dalil nash al-Qur'an. Dia menerima kritikan tersebut sambil berkata: "Orang-orang lebih tahu hukum daripada Umar".[10]

Contoh lain, yang lebih bersifat kritik metodologis, adalah ketika Imam Syafii menolak penggunaan terma sunnah yang longgar pada masanya hingga setiap orang dan komunitas mengklaim memiliki sunnah/tradisi yang secara normatif diklaim berasal dari Nabi Saw meskipun ada pengembangan-pengembangan lebih lanjut di dalamnya.[11] Akibatnya, kata sunnah berkembang secara luas dan tidak memiliki standar baku yang steril dari unsur-unsur lokal sehingga sunnah tersebut sulit dipastikan berasal dari Nabi Saw secara utuh dan murni. Dari situlah kemudian Imam Syafii merumuskan pandangannya bahwa sunnah yang benar, valid dan orisinil harus diseleksi melalui laporan yang valid dan dipercaya (hadis shahih dan mutawatir). Inilah tradisi kritik dalam diskursus syariah dari masa awal yang diperkenalkan oleh Nabi Saw, dirawat dan diteruskan oleh para sahabat dan para ulama sebagai kritik untuk mempertahankan idealitas-normativitas syariah Islam.

---

[9] Ibid.

[10] Ahmad, *Religion as Critics*, h. 265.

[11] Fazlur Rahman, *Islam*, 2nd Edition (Chicago and London: University of Chicago Press, 1979).

Bagaimana kontekstualisasi dan aktualisasi fungsi dan peran kritik syariah masa awal tersebut untuk masa sekarang? Apakah kritik syariah masa awal masih relevan dengan konteks Indonesia? Dalam konteks sekarang, dan dalam tulisan ini, syariah sebagai kritik merujuk kepada fungsi dan peran kritiknya pada masa pasca kenabian, yaitu masa sahabat, dan yang lebih intens era awal *fuqaha* ketika fikih menjadi disiplin yang mandiri dan berkembang pesat dalam berbagai aliran atau madzhab. Munculnya madzhab sendiri mengindikasikan perbedaan metode penalaran dan penggalian hukum Islam serta dialektika antara satu pemikiran dengan pemikiran hukum Islam lainnya. Hukum Islam tidak semata-mata dipandang sebagai hasil atau produk *ijtihad*, akan tetapi sekaligus juga kritisisme dan proses pembentukan pemikiran dan wacana dalam disiplin hukum Islam itu sendiri. Dengan kata lain hukum Islam mencakup produk atau hasil ijtihad (*fiqh*) dan metodologinya sekaligus (*ushul fiqh, qawaid fiqhiyah*). Hallaq menunjukkan dengan sangat jelas, sembari menolak anggapan, bahwa era yang disebut taklid tidak berarti kemandekan pemikiran hukum. Para mujtahid *fil madzhab* tetap terlibat dialog dan perdebatan secara aktif dalam rangka memperkuat argumen dan metode madzhab yang dianut.[12]

'Syariah sebagai kritik' dalam buku ini adalah kelanjutan dari tradisi hukum Islam tersebut. Lebih khusus dalam tulisan ini, syariah sebagai kritik secara teknis merujuk pada kritik dan koreksi atas distorsi dan ambiguitas diskursus, praktik dan politik hukum Islam kontemporer di Indonesia. Titik tekannya adalah pada semangat *islah* atau perbaikan, bukan mengganti atau memperkenalkan yang baru, seperti fungsi syariah periode awal masa kenabian. Sebagaimana era pasca kenabian, kritik dalam konteks kekinian sasarannya adalah kebiasan dalam praktik hukum Islam di kalangan umat Islam sendiri

[12] Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

yang belum memenuhi standar ideal syariah serta kritik terhadap arah politik hukum Islam yang kurang cocok dengan konteks penerapan syariah dalam bingkai kebangsaan. Spirit *islah* inilah yang mestinya disematkan pada syariah sebagai kritik agar yang dikritik kembali kepada platform hukum Islam yang ideal.

Apa yang dimaksud "syariah atau hukum Islam yang ideal-normatif" dalam konteks syariah sebagai kritik atas wacana, praktik dan politik hukum Islam Indonesia? Idealisme-normativitas apa atau bagaimana dari syariah yang darinya kritik dalam tulisan ini berangkat? Kata ideal atau normatif secara teknis menunjuk kepada sesuatu yang "benar", yang menjadi "pedoman", "standar" atau "ukuran" yang telah dirumuskan dan disepakati oleh "komunitas" yang bersangkutan. Dalam hukum Islam, ideal-normatif yang berfungsi sebagai "petunjuk dan pedoman" praktis dalam wacana dan praktik adalah fikih sebab fikih merupakan aturan atau ketentuan hukum yang rinci dan aplikatif dari hukum syariah. Syariah sendiri cenderung abstrak dan simbolis karena jika sesuatu disebut sesuai dengan syariah, maka ukuran penilaiannya berangkat dari fikih yang aplikatif. Sebagai contoh pernyataan "sistim operasional keuangan di lembaga A sesuai dengan syariah". Kalimat ini secara teknis berarti bahwa semua sistim dari akad dan penerapannya sesuai dengan ketentuan fikih muamalah.

Sementara itu, "komunitas" yang dimaksud adalah *fuqaha* atau sarjana Muslim yang menguasi disiplin ilmu fikih. *Fuqaha* adalah ulama ahli fikih masa awal dan/atau pertengahan, baik kalangan peletak dasar aliran fikih (*imam madzhab*) maupun ulama-ulama fikih dalam kerangka madzhab (*fuqaha fil madzhab*). Sementara sarjana Muslim merujuk kepada pengertian modern, kontemporer atau kekinian. Mereka dari generasi modern yang menekuni hukum Islam

dan memiliki otoritas yang diakui untuk berijtihad,[13] seperti ulama-ulama yang berfatwa dan fatwa mereka diakui memiliki kualitas yang sepadan dengan ijtihad. Atau forum-forum dan Lembaga keislaman yang memiliki perhatian khusus dalam hukum Islam yang kompeten menjawab berbagai persoalan hukum Islam, seperti forum *bahsul masail* ataupun *majelis tarjih*.[14] Termasuk pula di dalamnya, sarjana hukum Islam perseorangan yang diakui kredibilitasnya sebagai pakar atau ahli dalam hukum Islam. Otoritas yang otoritatif menjadi kata kunci dan penting yang akan menuntun aplikasi syariah, terutama sekali di era sekarang ketika syariah menjadi wacana terbuka yang dikontestasikan dan diklaim sepihak, baik secara *personal*, *institutional*, *economical* maupun oleh *political actors*.

Dengan demikian, syariah sebagai kritik berangkat dari dua prinsip utama, yaitu prinsip normatif dan komunitas otoritatif yang merumuskan normativitas tersebut, baik otoritas konvensional (*ulama/fuqaha*), maupun kontemporer (ulama dan sarjana Muslim yang menguasai fikih). Keduanya menjadi rujukan atau standar dalam syariah sebagai kritik. Seperti yang dijelaskan dalam contoh-contoh aktual hukum Islam dalam *everyday life* kehidupan umat dalam pembahasan berikutnya, aspek normatif dan otoritas menjadi kunci penting untuk memahami seberapa jauh hukum Islam telah memenuhi standar ideal dan tujuannya sekaligus.

Dengan mengacu kepada fikih sebagai titik keberangkatan dari syariah sebagai kritik normatif, maka wacana dan praktik hukum Islam yang ideal musti bertumpu pada fikih. Bukankah fikih bersifat relatif, kontekstual, lokal dan berbeda-beda sehingga menyebabkan

---

[13] Khalid Ebou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld, 2001).

[14] Ahmad Zahro, *Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999 Tradisi Intelketual NU* (Yogyakarta: LKiS, 2004) dan Asjmuni Abdurrahman, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014).

ketidakpastian atas standarnya? Fikih versi madzhab mana yang dipakai? Memang benar fikih relatif akan tetapi dibalik perbedaan pendapat para ulama fikih, terdapat konsensus dalam poin-poin fundamental yang menjadi prinsip utamanya. Misalnya, dalam soal muamalah, salah satu prinsip akad adalah tidak ada paksaan dan saling merestui (*an taradin*), tidak ada spekulasi ataupun penipuan (*adamul gharar*) dan prinsip kerjasama saling menguntungkan (*musyarakah*).[15] Dalam aspek ibadah, terdapat syarat dan rukun atau kriteria dan kondisi tertentu yang menjadikan suatu ritual sah atau sebaliknya menyebabkan batal dan rusak. Asas dan prinsip fundamental fikih lainnya tercermin dalam kaidah fikih, seperti "menarik maslahah dan menolak kerusakan" (*jalbul masalih wa dar'ul mafasid*) maupun "memberikan kemudahan dan menghilangkan kesulitan" (*jalbut taisir wa daf'ul haraj*).[16] Pelaksanaan hukum Islam semestinya berangkat, dan tidak boleh bertentangan, dengan prinsip-prinsip dasarnya. Normativitas seperti ini selalu ada dalam fikih.

Bagaimana dengan dengan kritikan lain atas fikih? Misalnya pertanyaan "bukankah fikih sendiri sumber dogmatisme hukum Islam yang tidak dinamis, *out-of-date*, mendorong umat untuk fanatik madzhab, dan lebih dari itu, doktrin-doktrinya banyak yang tidak lagi relevan, bias jender, membolehkan kekerasan dan bahkan menafikan keberadaan yang lain, seperti konsep *dzimmi"*? Kritisisme terhadap fikih muncul dari kalangan sarjana Muslim kontemporer yang melihat berbagai bias dalam fikih sehingga mendorong pemikiran dan gerakan reformasi hukum Islam. Penulis sepenuhnya mengakui dan menerima kritik tersebut karena, tidak bisa dipungkiri, adanya problematika normativitas dalam fikih. Namun demikian, normativitas fikih tidak

[15] Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam* (Bandung: Yayasan Piara, 1997), h. 37.

[16] Alaidin Kotto, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 2012), h. 147-151.

bisa dinafikan secara total. Bahkan, sebaliknya, prinsip-prinsip dasarnya perlu diadvokasikan kembali di tengah literasi syariah Islam yang rapuh.

Dalam teori *ushul fiqh*, normativitas-ideal syariah berarti berpedoman kepada sumber utama syariah Islam, yaitu nash/wahyu dan akal sebagai sarana mekanistik melalui *ijtihad* dalam memahami nash tersebut. Nash atau wahyu meliputi al-Qur'an dan hadis Nabi Saw. Sementara akal atau rasio menjadi media untuk menemukan hukum dari dua sumber utama tersebut melalui berbagai metode yang lazim dalam *ushul fiqh*, seperti *ijma*, *qiyas*, *maslahah*, *'urf*, *saddud dzariah*, *istihsan*, dan *istishab*. Inilah sumber dan sekaligus metode yang menjadi rujukan ideal-normatif ketika berbicara tentang hukum Islam. Dengan kata lain, tulisan ini tidak hendak memperkenalkan konsep baru, akan tetapi mempertegas kembali literasi syariah sebagai kritik normatif wacana dan praktik hukum Islam. Standar ideal hukum Islam tetap merujuk kembali kepada ilmu-ilmu dasar yang telah ditetapkan oleh para *ulama fiqh* dan *ushul fiqh*. Syariah sebagai kritik atas wacana dan praktik hukum Islam berangkat dari normativitas-idealisme tersebut.

Normativitas fikih tetap diperlukan sebagai kritik atas pelaksanaan syariah Islam, terutama menyangkut ketentuan fundamental yang telah disepakati sebagai normativitas syariah Islam. Ini penting untuk ditekankan sebab, pada level yang fundamental ini, dalam praktiknya, masih tampak problematika literasi fikih di kalangan umat Islam. Sebagaimana yang akan dijelaskan lebih lanjut dalam pembahasan *everyday life* dan problematika hukum Islam, sebagian umat belum sepenuhnya mengetahui/memahami tentang ketentuan mendasar terkait pelaksanaan ibadah ataupun muamalah. Ketidaktahuan atau "ketidakingintahuan" (untuk ini perlu riset dan survei lebih mendalam) menyebabkan terjadinya penyimpangan syariah Islam. Dari pengalaman penulis berinteraksi dengan umat

dalam level *grassroot* maupun kalangan mahasiswa dalam proses perkuliahan serta hasil riset mereka dalam penelitian penyelesaian tugas akhir menempuh janjang pendidikan (terutama strata satu), tampak jelas literasi syariah Islam lemah yang menyebabkan terjadinya distorsi dan anomali hukum Islam.

Kondisi atau realitas hukum Islam, dengan berbagai bentuk deviasi dan anomalinya, menunjukkan dengan jelas bagaimana hukum Islam berlaku dalam masyarakat Islam di Indonesia. Sebagian umat Islam masih belum mengerti atau belum berniat secara serius mengamalkan hukum Islam sesuai dengan normativitasnya. Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya, tujuan fikih adalah terbangunnya pribadi dan masyarakat yang saleh dengan melaksanakan hukum Islam secara menyeluruh berdasarkan pengetahuan dan kesadaran. Tidak berlebihan para ulama dan sarjana Muslim menekankan fungsi sosial fikih sebagai norma dan etika dalam menjalin relasi yang bersifat vertikal melalui ibadah dan interaksi sosial-horizontal melalui muamalah.

Gagasan fikih sebagai norma sosial diajukan oleh KH Sahal Mahfudh dan KH Ali Yafie, untuk menyebut dua orang ulama Indonesia kontemporer yang mempelopori fikih sebagai basis kesadaran dan etika sosial.[17] Secara lebih spesifik, Hasby Ash-Shiddiqi menyerukan kontekstualisasi fikih agar lebih sejalan dengan nuansa keindonesiaan. Ia melihat fikih sebagai hasil ijtihad yang dirumuskan oleh ulama fikih abad klasik dan pertengahan dengan konteks sosio-kultural masyarakat Arab sehingga corak fikih cenderung merepresentasikan masyarakat tersebut. Namun, sebagai produk ijtihad, tidak seyogyanya ia lepas sama sekali dari aspirasi hukum dan

[17] KH Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 2003) dan KH Ali Yafie, *Wacana baru Fiqh Sosial: 70 Tahun KH Ali Yafie* (Bandung: Mizan, 1997).

kearifan lokal yang tidak bertentangan dengan syariah untuk diintegrasikan ke dalam hukum Islam. Gagasan ini disambut dengan baik melalui penerimaan unsur tradisi lokal *('urf)*,[18] seperti wasiat wajibah dan harta bersama,[19] ke dalam *qanun*, yaitu Kompilasi Hukum Islam (KHI), yang menjadi buku pedoman dan rujukan penyelesaian perkara hukum keluarga Islam di Indonesia. Apa yang diserukan di atas berangkat dari cara pandang yang kurang lebih sama bahwa fikih menjadi standar norma dan petunjuk praktis dalam kehidupan umat.

Sejalan dengan gagasan di atas, KH Abdurrahman Wahid menegaskan pentingnya formulasi hukum Islam yang humanis yang mendorong proses-proses pembangunan masyarakat dan bangsa.[20] Abdullahi Ahmed An-Naim melihat kriteria utama syariah Islam adalah ketundukan untuk mengikutinya secara sukarela, bukan melalui paksaan oleh aparat hukum positif dan negara. Begitu hukum syariah dilegislasikan, menurut An-Naim, maka syariah kehilangan karakter dasarnya sebagai hukum yang pelaksanannya didasarkan pada prinsip sukarela karena ia telah berubah menjadi hukum negara yang bersifat seragam dan memaksa dan proses integrasinya melalui mekanisme politik. Dengan kata lain, hukum positif Islam, dalam pandangan An-Naim, adalah produk politik, dan bukan lagi disebut sebagai syariah karena telah tercerabut dari akar normativitas-

[18] Ayman Shaibana, *Custom in Islamic Law and Legal Theory: The Development of 'Urf and Adah in the Islamic Legal Tradition* (New York: Palgrave Macmillan, 2010).

[19] Ratno Lukito, *Pergumulan antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia* (Jakarta: INIS, 1998).

[20] KH Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: Wahid Institute, 2007).

historisitasnya, yaitu sebagai hasil kerja dan produk ijtihad ulama/fuqaha idealis sebagai pedoman kesalehan sosial umat.[21]

Dengan mengutip pendapat para sarjana Muslim di atas, penulis tidak hendak menolak legislasi atau positivisasi hukum Islam, sebab ia merupakan bagian dari proses dinamika hukum Islam Indoneisa. Tidak semua fikih harus bersifat informal sebab ada bagian tertentu yang pelaksanaannya tidak bisa lagi diserahkan kepada personal karena rentan terjadinya distorsi dan manipulasi. Dari ranah personal dan domestik ke ranah publik adalah salah satu prinsip legislasi hukum Islam. Urusan-urusan keluarga yang dalam fikih klasik masuk kategori urusan pribadi, kini menjadi urusan publik yang memiliki konsekwensi hukum pidana, seperti konsep "memukul" istri. Dari sini legislasi akan memperkuat aplikasi syariah Islam dan menjamin pelaksanaannya yang bebas dari dominasi relasi kuasa yang tidak imbang.

Namun demikian, gagasan An-Naim dapat dipertimbangkan manakala dihadapkan pada legislasi syariah dalam bidang hukum yang kurang relevan, seperti penerapan syariah secara penuh, terutama dalam bidang hukum pidana Islam (*jinayat*). Pemberlakuan *fiqh jinayat* (hukum pidana Islam) menjadi hukum publik dan berlaku bagi semua warga negara, seperti tercakup dalam seruan penerapan syariah Islam secara total maupun ide NKRI bersyariah, sulit tercapai dan karena itu sejauh ini usaha tersebut selalu gagal karena Indonesia bukan negara Islam. Meskipun mayoritas penduduknya Muslim, Indonesia adalah negara multi etnis, agama dan kultur yang tidak bisa diatur dalam satu hukum agama tertentu.

[21] Abdullahi Ahmed An-Naim, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia* (Cambridge: Harvard University Press, 2010).

Bagian Ketiga

EVERYDAY LIFE HUKUM ISLAM

A. *Everyday Life* dan Pendekatan dalam Studi Hukum Islam

Everyday life[1] hukum Islam adalah potret aktual dan riil dari pemahaman dan sekaligus praktik hukum Islam dalam kehidupan sehari-hari umat Islam. Istilah ini bisa pula diartikan sebagai ekspresi syariah dalam lingkup yang luas oleh subyek yang berkepentingan dengannya dalam berbagai dimensi ruang dan konteks seiring dengan eskalasi pemaknaan dan penggunaan terma syariah yang massif seperti terlihat akhir-akhir ini. Dalam kajian konvensional hukum Islam, *everyday life* bukan menjadi topik yang penting. Kajian hukum Islam normatif, seperti pendekatan dalam *fiqh-ushul fiqh*, menekankan penguasaan dan pemahaman dalil, sumber hukum, metode penetapan hukum dan norma-norma dasar menyangkut ibadah dan muamalah secara keseluruhan. Tujuannya adalah memahami dan menguasai sedalam-dalamnya sebagai bekal pengetahuan untuk mengamalkan hukum Islam sekaligus menjawab

[1] Pengajian dan pengkajian hukum Islam masih didominasi pada pendekatan "idealitas" dan "normativitas" yang menekankan pada teori tentang sumber dan metode hukum Islam, akan tetapi kurang menekankan pada kajian atas praktik aktual hukum Islam dalam kehidupan sehari-hari sebagaimana yang dialami umat Islam. Hal ini sangat mungkin karena praktik keseharian sering diandaikan sebagai sesuatu yang tidak ideal sehingga tidak bisa dikaji dan dijadikan sebagai standard. Sebaliknya, teks dan normalah yang perlu dikaji karena mereka menjadi pedoman dan dasar untuk menilai praktik keseharian tersebut apakah sudah sesuai dengan normativitas hukum Islam atau belum.

persoalan-persoalan dari perspektif hukum Islam. Pendekatan konvensional bersifat deduktif yang menjadikan teks dan pengetahuan yang diturunkan darinya (baik secara langsung maupun analogi) sebagai kriteria untuk menjustifikasi praktik atau pengalaman serta merespon problematika baik yang bersifat pertanyaan hipotesis maupun empiris yang memerlukan justifikasi statusnya (wajib, sunnah, mubah, makruh, haram, sah, batal, dan rusak) menurut hukum Islam.

Dengan kata lain, hukum Islam dalam pengertian fikih adalah hukum Islam ideal, dan dirumuskan oleh ahli hukum Islam yang umumnya bekerja secara normatif atas dasar dalil hukum, metode penalaran hukum serta kaidah-kaidah kebahasaan untuk memahami bahasa hukum. Topik kajiannya bersifat runtut dan tetap tanpa mempertimbangkan seberapa penting topik-topik itu secara aktual dan langsung berhubungan dengan kebutuhan hukum masyarakat, seperti pembahasan tentang budak, yang masih tetap ada. Agak berbeda dengan fikih, kategori hukum Islam yang dihasilkan melalui penetapan hakim pengadilan agama ataupun qanun yang disahkan oleh negara lebih berorientasi praktis dalam merespon atau menjawab persoalan. Demikian juga fatwa yang dikeluarkan oleh pemberi fatwa (*mufti*) karena permintaan orang-orang yang mencari fatwa (*mustafti*).[2] Qanun, fatwa ataupun putusan pengadilan (yurisprudensi) merupakan kategori hukum Islam "tematik-pragmatis" yang ditetapkan berdasarkan tema atau persoalan khusus yang dihadapi.

Berbeda dengan pendekatan di atas, *everyday life* menjadi bagian kluster penting dalam disiplin ilmu-ilmu sosial humaniora seperti

[2] Muhammad Khalid Mas'ud, Brinkley M. Messick and David S. Power, *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

antropologi, sosiologi, ataupun politik.[3] Jika *everyday life* diterapkan dalam konteks hukum Islam, maka istilah ini berarti kajian atas praktik aktual hukum Islam sebagaimana yang dipahami dan dilakukan oleh subyek hukum Islam. Kajian ini tidak menekankan analisisnya untuk menjelaskan status hukum praktik atau pengalaman tersebut dari perspektif hukum Islam, akan tetapi menganalisis dan memahami berbagai aspek sosial, kultur, politik maupun ekonomi yang melingkupinya. Jika studi *everyday life* hukum Islam ditinjau dari perspektif politik, sebagai contoh, maka analasisnya ditujukan untuk menjelaskan bagaimana politik mempengaruhi dan membentuk pemahaman dan praktik hukum Islam, atau sebaliknya, dalam masyarakat Muslim dalam waktu dan konteks tertentu. Atau memahami syariah dan hukum Islam dalam konteks konstelasi politik global, regional atau nasional. Begitu pula, jika menggunakan pendekatan antropologi,[4] maka kajian *everyday life* hukum Islam akan mengungkap berbagai aspek seperti pandangan, tradisi, rutinitas dan pola-pola relasi antar subyek dalam lingkup komunitas atau masyarakat tertentu, seperti di pengadilan agama, pesantren ataupun dalam satu wilayah geografis, seperti masyarakat kota atau pinggiran ataupun daerah terpencil, terkait dengan hukum Islam.

---

[3] Baca misalnya Robert R. Hefner, *Sharia Law and Modern Muslim Ethics* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2016) and Adam Possamai, *Sociology of Shari'a: Cases Studies from Around the World* (Berlin: Springer, 2016).

[4] Lawrence Rosen, *The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1989), John R. Bowen, *Islam, Law and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), Michael G. Peletz, *Islamic Modern: Religious Courts and Cultural Politics in Malaysia* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003) and *Sharia Transformations: Cultural Politics and the Rebranding of an Islamic Judiciary* (Oakland: University of California Press, 2020) and Erine Stiles, *An Islamic Court in Context: An Ethnographic Study of Judicial Reasoning* (New York: Palgrave Macmillan, 2009).

Everyday life menjadi kata kunci penting dalam studi-studi antropologi dan etnografi, tak terkecuali dalam hukum Islam.[5] Para sarjana dan peneliti, terutama dari Barat dan mereka yang mengikutinya, memiliki perhatian yang mendalam atas fenomena aktual dalam kehidupan sehari-hari sebagai titik tolak dalam memahami hukum Islam dan masyarakatnya. Keseharian mencerminkan banyak aspek tentang dimensi kehidupan manusia, yang meliputi sistim kepercayaan, nilai yang mendasarinya, etos, kebiasaan dan potret aktual dan nyata dalam kehidupan yang kompleks. Para antropolog dan etnografer lebih tertarik mengkaji berbagai sisi kehidupan aktual untuk memahami, menjelaskan dan kemudian menteorikan dan mensistimatisasikannya dalam rumus dan pengertian yang mudah dipahami daripada mengkaji teks dan penafsirannya yang melandasi praktik hukum Islam.[6] Sementara ahli hukum dengan metode studi dan penelitian hukum normatif (bukan antropologis/sosiologis) condong kepada pengkajian teks, hukum positif, tafsir ataupun penjelasannya. Begitu juga kecenderungan dalam kajian fikih normatif karena tujuannya menghasilkan pedoman atau rujukan dalam beribadah dan bermuamalah. Tidak mengherankan jika fikih ditulis oleh ulama idialis yang berusaha memahami dan menerjemahkan ayat-ayat atau hadis hukum secara

[5] Baudouin Dupret, *Ethnographies of Islam: Ritual Performances and Everyday Practice* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), Nina Nurmila, *Women, Islam and Everyday Life: Renegotiating Polygamy in Indonesia* (London: Routledge, 2011), Judith Beyer, *The Force of Custom Law and the Ordering of Everyday Life in Kyrgyzstan* (Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 2016) and John R. Bowen, *On British Islam: Religion, Law and Eeveryday Practice in Sharia Council* (Princeton: Princeton University Press, 2018).

[6] Sedikit pengecualian barangkali adalah karya Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and the History in a Muslim Society* (Berkeley: Barkeley University of California Press, 1993).

operasional untuk menjadi petunjuk atau pedoman hukum praktis (amaliah).

Dalam pembahasan ini, penulis mengkombinasikan pola-pola pendekatan tersebut secara bersamaan sehingga menghasilkan pendekatan *everday life-normative*. Yaitu, mengeksplorasi fenomena dan pengalaman aktual hukum Islam dalam kehidupan sehari-hari serta menganalisisnya dari perspektif normatif hukum Islam (Bedakan dengan pendekatan konvensional fikih dan ilmu sosial humaniora di atas). Seperti yang dijelaskan dalam pembahasan normativitas-ideal syariah, tujuan pengkajian *everyday life* hukum Islam di sini adalah untuk melihat kesesuaian (*compliance*) antara praktik dan teori, antara hukum Islam sebagaimana yang dilakukan dalam pengalaman empiris dengan normativitas idealismenya. Di sini, pendekatan model hukum Islam "tematik-pragmatis" relevan diterapkan. Dengan bantuan displin dalam bidang sosial humaniora dan diramu dengan pendekatan normatif fikih, maka syariah sebagai kritik normatif menemukan momentumnya yang sangat relevan. Dengan kata lain, syariah sebagai kritik normatif berangkat dari pengetahuan dan pemahaman yang baik atas norma idealnya yang didukung dengan analisis empiris seperti dalam displin ilmu sosial dan humaniora untuk diterapkan sebagai alat analisis terhadap pengalaman aktual dan riil hukum Islam.

Sejalan dengan gagasan dan pendekatan antropologi dan etnografi, penulis melihat pentingnya mengkaji keseharian hukum Islam sebagaimana yang dipahami dan dipraktikkan umat Islam untuk mengeksplorasi dan menganalisis aktualiasi hukum Islam dalam kehidupan sehari-hari masyarakat. Namun, berbeda dengan pendekatan antropolog yang lebih menggunakan kacamata emic, yakni menjelaskan fakta tersebut sebagaimana yang dipahami subyek

pelakunya,[7] penulis akan mendekati keseharian hukum Islam dalam kacamata normativitas dan doktrin (pendekatan etic). Tujuannya adalah untuk memahami praktik hukum Islam dan menganalisis dimensinya yang sesuai dan/atau tidak sesuai dengan norma ideal syariah Islam. Meski demikian, pendekatan emic tetap tidak ditinggalkan karena penting untuk menjelaskan berbagai faktor yang melatarbelakangi aktualisasi hukum Islam. Dalam pendekatan kombinatif tulisan ini, pendekatan etic ingin mencari jawaban apakah pengalaman hukum Islam telah sesuai dengan normativitas-moral-idealnya, maka penedekatan emic mencari jawaban mengapa pengalaman tersebut belum sesuai dengan normativitas hukum Islam sendiri.

B. Contoh-Contoh Kasus

Berikut ini disajikan tiga contoh potret *everyday life* hukum Islam yang pernah penulis temukan sendiri. Penulis berpandangan bahwa tiga contoh kasus ini, yang meliputi hukum bisnis Islam (*muamalah*), hukum keluarga Islam (*ahwalus syakhsiyah*) dan pariwisata syaraih (*halal tourism*) cukup mewakili tiga pola besar realitas praktik hukum syariah Islam yang tidak mencerminkan idealisme-normativitas hukum Islam.

Kasus Pertama: Pembatalan Sepihak Kesepakatan Harga Sewa Jasa Travel

Pada tahun 2014, organisasi mahasiswa dalam Bahasa Inggris Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Mataram, yaitu *English Study Club* (ESC), mengadakan *English for 24 hours* atau bahasa Inggris dalam sehari-semalam. Melalui program ini, anggota ESC diwajibkan untuk berkomunikasi menggunakan bahasa Inggris dengan sesama anggota, pengurus, senior maupun penasehat selama sehari. Untuk

[7] Kim Knott, "Insider/outsider Perspective", h. 243-258.

mendukung tujuan tersebut, pengurus ESC berinisiatif melakukan tour ke lokasi wisata yang banyak dikunjungi wisatawan mancanegara. Mereka berharap dapat bertemu dengan bulé dan mengajak untuk berbincang santai sembari menguji dan mempraktikan *speaking skill* mereka. Panitia kegiatan memilih Gili Terawangan sebagai tujuan kunjungan dan mempersiapkan rencana kegiatan dengan sangat matang dan rapi dalam beberapa kali rapat. Salah satu poin pentingnya adalah menyewa kendaran untuk membawa peserta yang cukup banyak. Mereka menghubungi sopir *engkel*, yaitu moda transportasi umum antar kota di Lombok.

Setelah bertemu, panitia dan sopir menyepakati jumlah kendaran yang diperlukan, kapasitas penumpang tiap kendaraan serta harga sewa mulai pagi sampai sore hari. Transaksi dilakukan secara lesan tiga hari sebelum pelaksanaan kegiatan. Namun, pada malam hari sebelum keberangkatan esok paginya, perwakilan sopir *engkel* menghubungi panitia dan meminta tambahan Rp. 50.000,- (lima puluh ribu rupiah) tiap kendaraan. Total tambahan biaya yang diminta adalah Rp. 500.000,- (lima ratus ribu rupiah). Perwakilan sopir beralasan bahwa saat mengkalkulasi ongkos sewa mereka tidak atau belum memperhitungkan kerugian yang diterima karena mereka akan kembali atau pulang setelah Maghrib sehingga tidak bisa membawa penumpang saat pulang. Padahal saat transaksi sudah ditentukan dan disepakati waktu atau durasi sewa sejak awal, yaitu berangkat dari Kampus 1 IAIN Mataram pagi dan mengantar balik ke tempat keberangkatan pada hari yang sama sebelum maghrib. Panita menghadapi dilema karena permintaan ini dilakukan sepihak di luar kesepakatan dan pada malam hari sebelum keberangkatan. Jika permintaan tidak dipenuhi, maka mustahil mencari pengganti jumlah kendaraan yang banyak pada malam hari untuk digunakan pada pagi harinya. Panitia terpaksa memenuhi permintaan sopir karena tidak

mungkin mencari alat transportasi pengganti, serta, yang lebih sulit, membatalkan program yang sudah dipersiapkan sejak lama.

Kasus Kedua: Talak di luar pengadilan dan mahar terhutang

Seorang guru perempuan berusia 36 tahun muncul di pengadilan agama di Praya, Lombok Tengah, untuk mengajukan gugatan cerai terhadap, dan meminta pembayaran mahar oleh, suaminya, seorang pekerja paruh waktu/wiraswasta berusia 40 tahun. Istri sering bertengkar dengan suaminya karena jarang memberi nafkah. Suaminya sering keluyuran dan pulang larut malam tanpa alasan yang jelas. Hal ini mengakibatkan konflik yang berujung pada talak oleh suami terhadap istri di luar pengadilan pada tahun 2008. Namun, pasangan tersebut menikah (rujuk) kembali dengan akad baru setelah masa iddah habis dengan mahar baru berupa rumah. Namun, pernikahan kedua dilakukan secara sirri, tanpa dicatat oleh petugas pencatat perkawinan. Mestinya, jika perceraian resmi, maka surat nikah akan ditarik dan diterbitkan surat akta cerai akan tetapi karena perceraian tidak resmi, maka surat nikah tidak dicabut dan dilanjut kembali ketika pasangan tersebut rujuk. Namun, karena suami diam-diam menikah dengan perempuan lain pada 2010, maka mereka tidak lagi akur dan hidup terpisah. Atas dasar ini, istri menggugat cerai ke pengadilan dan meminta pembayaran maharnya, yaitu rumah yang dijanjikan, yang belakangan ternyata ditempati oleh suaminya dan istrinya yang baru.[8]

[8] Mohamad Abdun Nasir, "Islamic Law and Social Change: The Dissolution of Marriage amongts Muslims in Lombok" *Dissertation,* (Atlanta: Emory University 2013), h. 158-159.

Kasus Ketiga: Villa Syariah

Pada akhir tahun 2019, penulis bersama keluarga menghabiskan malam tahun baru dengan menginap di sebuah villa di wilayah wisata di Lombok. Penginapan itu secara formal memasang label syariah di papan nama hotel. Penginapan ini adalah salah satu bagian dari program kebijakan pemerintah lokal dalam mendukung program pariwisata syariah atau wisata halal. Meskipun berlabel syariah secara resmi di papan nama hotel, tidak ada tanda-tanda lain yang mengindikasikan penginapan sebagai tempat wisata halal yang syar'i. Misalnya, tidak terdengar adzan dari hotel pada saat masuk waktu shalat. Di bagian resepsionis tidak ada lantunan shalawat atau musik relijius ataupun kaligrafi sebagai hiasan dinding. Juga tidak ada aturan eksplisit menginap, serta investigasi pengelola untuk memastikan, bahwa pasangan laki-laki dan perempuan yang memesan kamar adalah pasangan sah yang telah menikah. Hotel memiliki mushalla yang lumayan luas untuk ibadah shalat, seperti layaknya hotel yang bukan syariah akan tetapi ini merupakan fasiltas yang secara normatif ada di penginapan atau tempat-tempat publik lainnya meskipun tempat tersebut tidak berlabel syariah.

Lebih dari itu, ada hal lain yang menarik yang menimbulkan pertanyaan label syariah. Jika fenomena-fenomena yang disebut di atas itu tidak otomatis menunjukkan bahwa villa melanggar label syariah, tapi sekedar menimbulkan kuriositas ke-syariah-annya, maka satu hal lain ini cukup menjadi bukti penginapan tidak menerapkan *syariah compliance* secara baik atau ketat. Saat itu seroang tamu villa, turis perempuan bule, berenang dengan swimsuit ditemani minuman bir kaleng di kolam renang villa. Pemandangan ini tidak lazim dalam suatu lokasi yang nyata-nyata diklaim sebagai berstandar syariah.

Bagaimana analisis hukum Islam normatif dan empiris atas ketiga contoh di atas? Secara normatif, ketiganya mencerminkan problematika penerapan syariah Islam, sementara secara empiris

ketiga terjadi karena berbagai faktor. Dalam *contoh pertama*, salah satu pihak melakukan tindakan di luar perjanjian atau akad yang sudah disepakati. Secara ***normatif*** dalam konsep fikih muamalah, akad yang sudah disetujui bersifat mengikat dan tidak bisa diubah tanpa kesepakatan ulang bersama kecuali apabila kemudian setelah akad terdapat hal-hal di luar kesepakatan dan tidak disebut dalam kontrak yang mengakibatkan kerugian salah satu pihak.[9] Kontrak atau akad yang disepakati oleh para pihak yang berkepentingan, dalam hal ini penyewa dan penyedia jasa travel, secara tiba-tiba diubah oleh pihak penyedia layanan jasa yang merugikan pihak penyewa. Permintaan biaya tambahan bisa dilakukan manakala pihak penyewa menggunakan jasa travel di luar batas waktu yang sudah disepakati. Atau, jumlah penyewa melebihi kapasitas muat kendaraan sehingga pihak travel memerlukan dua kali antar dan jemput. Padahal tidak ada permintaan baru di luar akad dari pihak penyewa yang dapat menambah beban, atau tindakan lain dari penyewa yang merugikan, penyedia jasa. Inilah yang penulis maksud sebagai normativitas dasar fikih dalam transaksi. Prinsip seperti ini bahkan secara logika berlaku secara umum dan bisa diterima semua orang yang dewasa dan berakal sehat karena begitu jelas dan sederhananya prinsip berakad.

Secara ***empiris***, kasus tersebut terjadi karena beberapa hal. Pertama, akad tidak dilakukan secara tertulis akan tetapi secara lesan dengan prinsip saling percaya. Akad secara lesan rentan terhadap penyelewengan karena tidak ada bukti kuat sehingga tidak ada sanksi hukum positif atas pelanggarannya. Apakah formalisasi akad akan berdampak bagi pengurangan potensi penyelewangan? Bukti tertulis akad disertai dengan penguat/pengikat hukum, seperti materei, bisa mengurangi kecurangan salah satu pihak yang berakad, sehingga semua transaksi sebaiknya dicatatkan dengan baik, sebagaimana

[9] Abdul Rahman Ghazali, Ghufron Ihsan dan Sapiudin Shidiq, *Fiqh Muamalat*, cet. ke 3 (Jakarta: Kencana, 2015).

perintah al-Qur'an.[10] Lebih dari itu semua, dan yang lebih penting, adalah komitmen para pihak menjaga kesepakatan atau akad yang menjadi dasar sahnya transaksi. Sebab dalam aktivitas dan transaksi sehari-hari masih cenderung bersifat informal, tanpa bukti dan mengandalkan prinsip saling percaya. Jika komitmen tidak ada, baik karena literasi fikih muamalah yang rendah atau karena semata-mata kecurangan, sehingga terjadi pelanggaran akad, seperti dalam kasus ini, maka akad batal, minimal rusak karena merugikan salah satu pihak. Prinsip suka rela tanpa paksaan kemudian menjadi hilang. Ini adalah salah satu bukti penerapan syariah Islam yang tidak sesuai ketentuan normativitasnya. Namun, dalam wacana politik hukum Islam maupun akademik, hal seperti ini kurang dianggap penting sebagai masalah atau tidak disebut sebagai pelanggaran syariah Islam, padahal pelanggaran yang terjadi sangat jelas. Dalam pemikiran seperti ini, kategori pelanggaran syariah terjadi seperti makan atau minum terang-terangan di bulan Ramadhan di wilayah yang menerapkan Perda Syariah seperti di Aceh, atau nasabah melakukan peningkaran terhadap akad/kontrak syariah yang disepakati dengan lembaga keuangan atau bank syariah. Tidak ada kategori pelanggaran syariah dalam aspek informal penerapan syariah dalam kehidupan keseharian umat.

Dalam *kasus kedua*, syariah Islam tidak diterapkan sebagaimana ketentuan normativitasnya. Dalam ketentuan ***normatif*** fikih, dan telah di-*endorse* dalam hukum positif, seperti hukum perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam, ikatan perkawinan menimbulkan hak dan kewajiban suami istri. Begitu pula, putusnya perkawinan karena talak oleh suami (ataupun juga yang diinisiasi istri melalui *khulu'* atau cerai gugat), menimbulkan hak dan kewajiban bagi kedua belah pihak. Secara normatif talak dalam contoh di atas menurut normativitas

[10] Qs. Al-Baqarah 282-283.

fikih adalah sah (meskipun ini ada kritikan khusus dari perspektif kanun dan fikih yang berkesetaraan dan berkeadilan jender, dan penulis setuju kritik kanun dan jender) jika syarat dan rukunnya terpenuhi, seperti diucapkan/dijatuhkan oleh suami secara dasar dan tidak di bawah ancaman. Namun, pelanggaran ketentuan syariah Islam terjadi pasca talak terhadap kewajiban suami memenuhi hak mahar istri. Dalam banyak kasus, juga hak nafkah istri masa iddah.[11] Beberapa kasus di lapangan menunjukkan suami tidak lagi memberi nafkah kepada istri yang telah ditalak dalam masa iddah. Ini adalah bentuk nyata pelanggaran norma syariah.

Kemudian, secara ***empiris***, dalam kasus kedua bias terjadi, karena fikih seringkali hanya dipahami secara sepihak untuk kepentingan tertentu (terutama kepentingan suami), yaitu pada persoalan status hukum talak saja; apakah jatuh sah atau tidak sah. Umumnya talak yang telah terjadi demikian dipahami sebagai tindakan yang sah akan tetapi tindakan itu tidak diikuti dengan ketaatan kepada hukum Islam secara menyeluruh, yaitu membayar nafkah masa tunggu (*iddah*). Artinya, penerapan dan ketaatan syariah dalam satu masalah bersifat parsial, sepotong-sepotong dan pilih-pilih. Kasus kedua tersebut dapat dikritik dari dua perspektif sekaligus; dari fikih klasik karena pelanggaran kewajiban suami pasca talak membayar mahar. Juga kritik dari fikih perempuan dan kanun.

Secara ***empiris*** dalam tinjauan antropologi hukum Islam kasus tersebut terjadi karena struktur dan kultur sosial. Dalam masyarakat patrilinial, talak sepihak dianggap hal yang biasa atau lumrah. Begitu pula, melepaskan tanggungjawab membayar mahar yang terhutang maupun nafkah istri masa iddah adalah biasa karena dianggap sudah

[11] Ketentuan seperti ini jelas ada dalam kitab-kitab fikih yang biasa dikaji di pesantren dan madrasah. Baca Zainuddin bin Abdul Aziz al-Malibari, *Fath al-Mu'in*, terj. KH. Moch Anwar dkk, cet. iv (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2009), h. 1416.

terjadi perpisahan, padahal dalam konsep fikih masih ada masa iddah, dan istri masih berhak nafkah (mut'ah, maskan, kiswah). Ini yang penulis sebut sebagai pelanggaran norma syariah, yang harus dikritik dari perspektif normatif syariah itu sendiri. Tidak mengherankan jika kemudian kasus talak di pengadilan agama kecil atau sedikit secara kuantitatif karena talak yang terjadi di luar pengadilan dianggap selesai secara sosial, kecuali mereka yang terlibat masalah administrasi hukum yang terpaksa bercerai di pengadilan.[12] Sebaliknya, kasus cerai gugat yang diajukan oleh istri ke pengadilan agama jauh lebih banyak karena perempuan kurang mendapat ruang dalam fikih munakahat klasik sehingga mereka memilih kanun yang lebih mengakomodir aspirasi hukum mereka.[13]

Sementara *kasus ketiga*, secara ***normatif*** tidak ada pihak yang dirugikan secara material. Pun, tidak jelas adanya penyimpangan dari akad sewa villa karena, seperti peneliti alami, tidak ada klausul yang mewajibkan mentaati prosedur tertentu berbasis syariah. Dalam kondisi demikian, maka hukum yang menjadi pedoman dalam transaksinya adalah yang secara normatif berlaku, baik itu menurut fikih, ketetapan pihak pemilik villa maupun aturan pemerintah daerah. Lalu dimana letak *non-compliance* syariahnya? Seperti disebut di bagian awal, syariah dalam pengertian luas bukan serta merta dan seluruhnya soal hukum (hak dan kewajiban dan salah-benar dalam perspektif formal dan sosial, meskipun hukum paling dominan), akan tetapi juga etika. Secara hukum formal negara atau bahkan fikih sekalipun, tidak ada salah satu yang berakad (pimilik villa dan tamu) yang dirugikan secara materiil. Jika dalam kasus pertama (sewa jasa travel) dan kasus kedua (talak tanpa disertai nafkah iddah) terjadi

[12] Wawancara dengan panitera, 26 Maret 2021.

[13] Nasir, "Islamic Law and Social Change" and "Islamic Law and Paradox of Domination and Resistance: Women's Judicial Divorce in Lombok, Indonesia", *Asian Journal of Social Science* Vol. 44, No. 1-2 (2016): 78-103.

pelanggaran hak yang merugikan salah satu pihak sehingga *non-compliance* syariah sangat nyata, kasus ketiga nihil dari kerugian. Yang terjadi adalah lebih pada *non-compliance* etika-moral syariah. Kategori ini tidak kalah seriusnya dengan dua kasus pertama karena ada kategori pidana hudud berbasis *non-compliance* etika dan moral syariah, yaitu had zina. Meskipun para pihak melakukannya dengan suka rela dan tidak ada yang dirugikan, apabila syarat dan ketentuan berlaku dalam tindakan tersebut, maka secara normatif sanksi pidana berlaku bagi pelaku menurut ketentuan fikih jinayat.

Secara ***empiris***, ada banyak kemungkinan kasus ketiga terjadi. Pertama, tamu ini tidak mengerti bahwa ia tinggal di penginapan syariah. Kedua, pihak hotel tidak memberi penjelasan tentang *rule* penginapan atau mengingatkan turis agar berenang dengan pakai yang lebih tertutup karena villa berlabel syariah. Ketiga, pihak hotel tidak menyediakan pakain renang sya'ri dan memberikannya kepada tamu yang hendak berenang. Keempat, tamu tadi mengerti bahwa tempat ia menginap berlabel syariah akan tetapi karena kondisi sedang sepi (sedikit pengunjung waktu itu dan tidak ada orang lain yang berenang), maka dia merasa nyaman saja dan tidak melanggar aturan penginapan. Dengan demikian, faktor utama terjadinya *non-compliance* syariah karena tidak didukung oleh perangkat kontrol dan mekanisme penjamin syariah.

Tiga contoh kasus di atas mencerminkan dua hal lain yang penting terkait *everyday life* hukum Islam: pertama, kasus yang sering dijumpai dalam kehidupan sehari-hari umat terkait transaksi muamalah dan penerapan hukum keluarga Islam, dan, kedua, labelisasi syariah tanpa kriteria yang jelas. Ketiga contoh di atas juga sering ditemukan di berbagai wilayah di Indonesia. Dalam konteks lokal, dua contoh pertama (*muamalah* dan *akhwalus syakhsiah*) cenderung lebih dominan dibanding contoh ke tiga (villa syariah). Hal ini dimungkinkan karena kasus ketiga mencakup praktik dan tren

yang agak belakangan, sementara yang dua contoh pertama sudah menjadi pola yang sistimatis dan terstruktur karena terjadi di banyak tempat serta ditopang oleh pemahaman agama sepihak dan struktur sosial sehingga penyelesaiannya memerlukan kesungguhan yang berkesinambungan.

Penelitian-penelitian normatif-empiris hukum Islam menunjukkan dengan sangat jelas potret *real everyday life* hukum Islam, baik dalam bidang muamalah, akhwalus syakhsiah maupun ekonomi syariah. Penelitian semacam ini memiliki diksi tertentu yang menunjukkn pendekatan kajian yang bersifat normatif. Pilihan redaksi judul dan analisis penelitian yang digunakan sangat khas, yaitu menjelaskan praktik hukum Islam atau fenomena empiris hukum Islam atau penerapan syariah dalam perspektif normativitas dan etikanya. Misalnya "Tinjauan hukum Islam terhadap Akad Ijarah: Studi Leasing di Rental Mobil Maju Utama", "Analisis Ushul Fiqh atas Penetapan Wali Adhal oleh Pengadilan Agama", dan "Produk Asuransi Kesehatan Bank Syariah dalam Perspektif Etika Bisnis Islam".

Sementara secara nasional, contoh kasus ketiga tidak jarang terjadi dengan pola-pola yang kurang lebih sama. Beberapa hasil riset yang telah diterbitkan di berkala ilmiah menunjukkan bahwa masih sering ditemukan praktik, transaksi atau ekspresi syariah di lembaga bisnis atau usaha yang tidak mengikuti standar syariah. Salah satu referensi dalam pendekatan studi seperti ini adalah "*Tidak Syar'inya Bank Syariah*".[14] *Non-compliance* syariah ini disebabkan oleh beberapa hal.

Pertama, label syariah lebih didominasi oleh kepentingan ekonomi-pasar. Dengan melihat tren lonjakan wisata halal atau

[14] Zaim Saidi, *Tidak Syari'nya Bank Syariah di Indonesia dan Jalan Keluarnya Menuju Muamalat* (Yogyakarta: Lokomotif, 2010).

tumbuh kembangnya secara pesat wisata syariah, banyak pelaku usaha yang tergiur label syariah untuk menarik minat wisatawan atau customer yang memiliki orientasi syariah. Kecenderungan ini mengakibatkan pelaku usaha kurang memperhatikan kriteria-kriteria bisnis yang sesuai dengan etika dan hukum syariah. Bahkan, batasan minimal kriteria bisnis syariah tidak terpenuhi baik karena ketidaktahuan, lemahnya pengawasan, kebijakan yang kabur atau kurangnya infrastruktur pendukung.

Kedua, kurang memadainya perangkat lunak yang menjamin suatu produk atau usaha sesuai dengan ketentuan syariah. Di banyak literatur tentang pengawasan operasionalisasi lembaga keuangan syariah, ditemukan banyak persoalan terkait lemahnya sistim pengawasan maupun sumber daya dewan pengawas. Lembaga keuangan dan ekonomi syariah sudah mulai muncul sejak awal dekade 1990an dan terus berkembang sampai sekarang. Berbagai produk hukum dan kebijakan terus digulirkan dalam rangka memperkuat legalitas ataupun professionalitas lembaga keuangan dan ekonomi syariah. Namun, sebagaimana hasil penelitian, syariah *compliance* masih tetap menjadi isu utama. Jika isu yang sama dibawa ke ranah wisata syariah, problematika yang muncul bisa jadi akan lebih besar. Satu contoh yang disebutkan di atas adalah fakta empiris bagaimana ekspressi syariah digunakan dalam dunia wisata. Label syariah yang dipakai tidak otomatis menjamin bahwa pelaku wisata benar-benar menerapkan prinsip dan norma dasar hukum syariah. Syariah sebagai kritik normatif-epistemik dalam tulisan ini tidak dimaksudkan untuk menolak ide wisata halal atau wisata syariah, akan tetapi untuk menunjukkan bahwa label syariah lebih banyak ditentukan oleh pangsa pasar dan politik pembangunan sektor pariwisata daripada didasarkan pada aspek normatif-metodologis Syariah itu sendiri.

Ketiga, pengawan yang kurang dan tidak maksimal. Karena transaksi-transaksi di lembaga ekonomi bank maupun non-bank bersifat formal dan memiliki dampak atau akibat hukum, maka diperlukan lembaga pengawas dan penjamin agar tidak terjadi penyimpangan. Namun, kenyatannya, seperti banyak diungkap dalam riset-riset, aspek pengawasan dan ketersediaan sumber daya yang memadai dewan syariah masih kurang. Kelemahan ini tidak menyurutkan pelaku usaha dan bisnis syariah untuk tetap menggunakan label syar'i meskipun pada faktanya masih banyak kelemahan dan kekurangan di dalamnya. Hal ini tidak akan menyurutkan usaha, bisnis dan wisata berbasis syariah karena kata syariah telah menjadi kata kunci penting dari gaya hidup Muslim sekarang.

Salah satu persoalan serius dalam logika dan epistemik praktik syariah kontemporer adalah penggunaan istilah *sharia compliance* (kepatuhan syariah). Istilah ini khas digunakan dalam konteks ekonomi dan bisnis berbasis syariah. Transaksi atau produk ekonomi dan bisnis yang dilakukan berdasarkan prinsip-prinsip syariah yang tidak sesuai dengan standar ideal syariah disebut tidak patuh terhadap syariah. Anehnya, istilah ini hanya berlaku dalam transaksi yang formal, berbasis hukum positif dan berdasarkan pertimbangan kerugian-keuntungan salah satu pihak. Dengan demikian, apa yang oleh penggagas penerapan syariah modern sebagai penyimpangan atau ketidakpatuhan syariah adalah yang terbatas pada aspek bisnis dan usaha. Pelanggaran lain, seperti kasus pertama dan kedua di atas, tidak pernah disebut melanggar *sharia compliance*. "Kepatuhan syariah", dengan demikian, dalam logika dan mindset ekonomi syariah modern adalah berdasarkan pertimbangan ekonomi (untung-rugi). Seharusnya sebutan patuh atau tidak patuh syariah musti berlaku dalam semua aspek hukum Islam, bukan hanya hukum ekonomi syariah saja. Ini menunjukkan bahwa pertimbangan ekonomi sangat dominan dalam

aplikasi syariah, yang justru mereduksi keberlakuannya menjadi semakin sempit. Syariah sebagai kritik dalam tulisan ini menolak penggunaan terma-terma syariah yang didominasi oleh pertimbangan untung rugi, dan bukan pertimbangan tujuan utama syariah sebagai basis kesalehan pribadi dan sosial dalam cakupun hukum Islam secara menyeluruh.

Mengapa penggunaan terma syariah menjadi begitu longgar, untuk tidak menyebut bias dan bahkan anomali seperti terma *sharia compliance*, karena hanya konsen menyebut pelanggaran dalam aspek ekonomi dan bisnis Islam yang *profit-oriented* semata, sementara dalam bidang lain, yang lebih luas sebagaimana cakupan syariah Islam itu sendiri, seperti ibadah, *muamalah*, *akhwalus syakhsiah*, sebagaimana kasus pertama dan kedua, tidak disebut sebagai pelanggaran/ ketidakpatuhan terhadap syariah padahal penyelewengan yang terjadi sangat nyata dan jelas? Sejarah dan politik hukum Islam menjawab pertanyaan ini.

Selama ini, sejarah dan politik hukum Islam Indonesia mengidialisasikan penerimaan syariah sebagai hukum negara dan penerapannya secara resmi oleh aparat dan penegak hukum negara. Kategori pelanggaran hanya dikenakan dalam penyelewengan terhadap jenis hukum syariah yang formal ini, bukan syariah informal (fikih) yang tercermin dalam keseharian, seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya. Bagi penggagasnya, tanpa adanya syariah formal yang berlaku sebagai hukum positif, maka seolah-olah tidak ada penerapan syariah Islam. Ini adalah pemikiran yang keliru. Sebab, syariah Islam dalam pelbagai dimensinya sudah otomatis berlaku secara mandiri oleh pribadi-pribadi, keluarga atau masyarakat Muslim tanpa campur tangan negara. Ini bahkan merupakan ekspresi dari penerapan syariah yang sangat riil, yang sudah ada sebelumnya bahkan barangkali sebelum ide dan eksistensi negara-bangsa lahir.

Bagi pendukung politik hukum Islam, penerapan syariah Islam secara mandiri dan independen dari negara tidak cukup untuk disebut sebagai penerapan syariah Islam yang sesungguhnya, melainkan semu. Akibatnya, jika terjadi pelanggaran pada penerapan dimensi syariah informal yang mandiri, tidak dipandang sebagai masalah krusial dan urgen untuk mendapatkan atensi yang memadai. Bagi mereka, pelanggaran norma syariah (*non-compliance sharia*) hanya terjadi pada ranah yang resmi, seperti pelanggaran kontrak kerjasama atau bagi hasil antara nasabah dengan penyedia dan pengelola modal (bank syariah). Pandangan seperti ini tidak lain dan tidak bukan adalah akibat dari politik hukum Islam yang mensyaratkan penerapan syariah Islam secara resmi oleh negara atau lembaga keuangan atau perbankan yang memiliki kekuataun hukum tetap dan mengikat. Akibatnya, perhatian atas pelanggaran dalam praktik keseharian syariah dalam dimensi yang luas luput dari perhatian. Bagian selanjutnya akan mendiskusikan politik hukum Islam dan kritik atasnya.

Bagian Keempat

POLITIK HUKUM ISLAM

A. *Public Reasoning* Politik Hukum Islam

Politik hukum Islam memerlukan orientasi baru untuk pengembangan masa depan hukum Islam. Pertama, dari orientasi lama legislasi norma ke advokasi atau legislasi nilai dan tujuan hukum Islam. Kedua, dari orientasi lama legislasi ranah kovensional eksklusif ke kontemporer inklusif. Politik hukum Islam telah menghantarkan legislasi normatif hukum Islam (administratif maupun substantif) seperti ibadah, *muamalah*, dan *akhwalus syakhsiah* ke dalam hukum positif. Pengembangan hukum Islam ke dapan adalah advokasi atau legislasi nilai dan tujuan hukum Islam (*masalahat* dan *maqashid al-syariah*) pada bidang hukum maupun persolan kontemporer, seperti korupsi dan pemerintahan yang bersih, lingkungan, pengelolaan sumber daya alam, HAM, jender, dan perburuhan, untuk menyebut beberapa yang penting, yang menjadi konsen bersama masyarakat dan bangsa. Dengan cara pandang ini, maka hukum Islam menjadi pendukung utama dan penting dalam mengawal dan merealisasikan kemaslahatan bersama bangsa.

Politik hukum Islam menempatkan legislasi syariah Islam sebagai tujuan tertinggi. Melalui gagasan menjadikan hukum Islam sebagai hukum negara, para pendukungnya menginginkan syariah Islam dapat diadopsi dan diterapkan dalam sistim dan tata hukum negara.[1]

[1] Oussama Arabi, *Studies in Modern Islamic Law and Jurisprudence* (The Hague: Kluwer International Law, 2001).

Tujuannya tidak lain dan tidak bukan adalah penerapan syariah oleh negara secara menyeluruh. Menurut Oussama Arabi, integrasi syariah ke dalam sistim hukum dan politik di negara modern tidak berakibat pada hilangnya etika dan prinsip Islam, sebagaimana yang dikhawatirkan oleh para penolaknya.[2] Bagi para pengkritiknya, syariah bukan kodifikasi hukum akan tetapi prinsip dan metodologi hukum sehingga tidak bisa diformalkan menjadi hukum negara.[3] Di negara-negara Islam, yang menjadikan Islam sebagai dasar negara dan hukum negara, kanun tidak mendapatkan tantangan yang berarti selama bertujuan untuk kemaslahatan bagi warga negara.[4] Masalah yang muncul berkaitan dengan perbedaan pilihan madzhab dan aspek atau bidang syariah yang akan ditetapkan menjadi hukum positif. Pilihan yang diambil tidak lagi berupa dominasi satu madzhab fikih, akan tetapi eklektisme hukum Islam, yaitu menerima dan mengkombinasikan semua madzhab yang relevan sehingga menghasilkan satu versi hukum Islam madzhab negara.[5]

Sementara di negara-negara dengan mayoritas Muslim lainnya, kanun menjadi perdebatan yang hangat dan menuai pro dan kontra.

---

[2] Joseph Schacht, misalnya, mengatakan bahwa fikih adalah doktrin dan sekaligus metode, dan buka kode hukum (undang-undang) dan karena itu kodifikasi fikih justru akan mendistorsinya. Baca Joseph Schacht, "Problems of Modern Islamic Legislation," *Studia Islamica*, 12 (1960): 108.

[3] Ann Elizabeth Mayer, "The Shari'a: A Methodology or a Body of Substantive Rules," in Nicholas Herr (ed.), *Islamic Law and Jurisprudence* (Seattle: University of Washington Press, 1990), h. 177-198.

[4] Clark B. Lombardi, *State Law as Islamic Law in Modern Egypt: The Incorporation of the Shari'a into Egyptian Constitutional Law* (Leiden: Brill, 2006), p. 19.

[5] John L. Esposito, *Women in Muslim Family Law* (New York: Syracuse University Press, 2001). Dalam konteks Indonesia, baca M.B. Hooker, *Indonesian Syariah: Defining a National School of Islamic Law* (Singapore: ISEAS, 2008).

Indonesia adalah contoh yang tepat untuk menggambarkan dinamika politik dan legislasi hukum Islam.[6] Mayoritas umat menerima pluralitas hukum, yang meliputi hukum agama, adat dan legasi hukum Belanda, sebagai bagian dari sumber hukum nasional.[7] Indonesia sebagai negara yang berdasarkan Pancasila sampai sekarang merupakan bukti kongkrit bahwa negara Islam bukan merupakan impian mayoritas umat. Sementara sebagian kecil lainnya memiliki aspirasi kuat agar Islam menjadi dasar negara dan sumber hukum. Akibatnya, gagasan tersebut mengalami benturan dengan kondisi sosio-kultural masyarakat yang majemuk dan berlawanan dengan konsensus politik negara republik yang berasaskan Pancasila. Kegagalan pendirian Negara Islam Indonesia pra dan awal kemerdekaan maupun penolakan penerapan khilafah-syariah yang bergema awal masa reformasi serta lesunya wacana NKRI bersyariah baru-baru ini, menjadi bukti bahwa politik hukum Islam yang memimpikan perubahan dasar negara dan penerapan syariah secara total tidak berhasil. Oleh karena itu, perlu ada pemikiran dan orientasi baru politik dan pengembangan hukum Islam.

Sejarah hukum Islam menunjukkan bahwa lahirnya ide legislasi hukum Islam dalam konteks modern Indonesia merepresentasikan *public reasoning* kontemporer politik hukum Islam sebagai kelanjutan ekspresi aspirasi politik Islam sejak pra dan pasca kemerdekaan yang meniscayakan legislasi syariah sebagai tujuan utama. *Public reasoning* ini juga dapat dilihat dari syariahisasi diskursus sosial keagamaan dan politik kontemporer dalam hampir semua aspek kehidupan umat, seiring dengan menguatnya sentimen keagamaan umat Islam pasca reformasi dan mengentalnya konservativme dan identitas politik

[6] Arskal Salim and Azyumardi Azra, *Shari'a and Politics in Modern Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2003).

[7] Ratno Lukito, *Legal Pluralism in Indonesia: Bridging Unbridgeable* (New York: Routledge, 2017)

agama.[8] Dua kencederungan ini telah melenakan para pendukungnya untuk memperjuangkan visi dan misi universal syariah sebagaimana tercakup dalam prinsip *maslahat* dan *maqashid al-syariah* dalam dimensi hukum dan sosial kemanusiaan yang luas.

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, kecenderungan utama orientasi politik hukum Islam adalah *taqnin* atau legislasi hukum Islam, yaitu menjadikan hukum Islam sebagai hukum positif negara yang berlaku bagi seluruh warga negara, sebagaimana yang bisa dilihat dalam wacana syariahisasi hukum nasional.[9] Politik hukum Islam, sebagaimana dikemukakan oleh Ismail Sunny, adalah proses-proses yang menyangkut pengusulan dan penerimaan hukum Islam sebagai sumber hukum negara.[10] Ija Suntana menjelaskan lebih lanjut bahwa politik hukum Islam adalah kebijakan negara atas hukum Islam, yang meliputi *taqnin* (legislasi), *tathbiq* (aplikasi) dan *taghyir* (inovasi/reformasi).[11] Penjelasan definisi politik hukum Islam tersebut menegaskan bahwa poros utama agenda politik hukum Islam adalah legislasi yang menempatkan negara sebagai aktor paling utama yang menentukan apakah hukum Islam berlaku atau tidak berlaku.

Dengan menempatkan negara sebagai subyek utama legislasi, maka pertimbangan politik sangat dominan. Akibatnya, politik hukum Islam tidak sensitif atas pelanggaran penerapan syariah secara

---

[8] Martin van Bruinessen, *Contemporary Development in Indonesian Islam: Explaining the Conservative Turn* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2013).

[9] Arskal Salim, *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2016).

[10] Ismail Sunny, "Tradisi dan Inovasi Keislaman di Indonesia dalam Bidang Hukum Islam" dalam Cik Hasan Bisri (ed.), *Bunga Rampai Peradilan Islam di Indonesia, Jilid I, Hukum dan Peradilan* (Bandung Ulul Albab Press, 1997), h. 40

[11] Ija Suntana, *Politik Hukum Islam* (Bandung: Pustaka Setia, 2014), h. 1

informal oleh perseorangan atau kelompok, seperti yang diuraikan di bab sebelumnya. Akibat lainnya adalah politik hukum Islam mandul menyangkut isu-isu yang umumnya menjadi perhatian dan kepentingan rakyat akan tetapi menjadi problematika yang ingin dihindari oleh negara atau kepentingan politik. Keberhasilan atau kemajuan hukum Islam diukur sejauh mana atau seberapa banyak aspek syariah, terutama bidang konvensional, terintegrasi dalam hukum positif. Sementara isu-isu kontemporer tidak pernah masuk dalam *mindset* pendukung syariahisasi karena dianggap bukan bagian (penting) dari hukum Islam konvensional.

Definisi politik hukum Islam di atas dan lainnya yang mirip pada dasarnya menekankan pada titik tekan yang sama, yaitu hukum negara. Dengan kata lain, politik hukum Islam cenderung mengarah ke model positivisme hukum. Positivisme hukum adalah madzhab hukum modern yang dicetuskan oleh para sarjana hukum Eropa, seperti John Austin, Hans Kelsen dan L.A. Hart.[12] Mereka berpandangan bahwa inti pokok dari hukum adalah perintah yang mengikat yang dikeluarkan oleh lembaga yang berwenang, yaitu negara. Hukum negara adalah perwujudan dari positivisme hukum yang menolak semua yang di luar hukum negara sebagai sesuatu yang mengikat. Membicarakan hukum dalam madzhab ini adalah membincang negara, aparat penegak hukum dan hukum positif, bukan moral atau pertimbangan etika lainnya karena berada di luar ranah hukum. Politik dimaknai secara formal sebagai kebijakan negara, dan dalam konteks hukum berarti kebijakan negara dalam bidang hukum. Kebijakan hukum meliputi penggalian nilai-nilai hukum, penyusunan draf hukum, proses legislasi yang melibatkan eksekutif dan legislatif dan aplikasinya oleh lembaga yudikatif, sampai

[12] Mohamad Abdun Nasir, *Positivisasi Hukum Islam di Indonesia* (Mataram: LKIM, 2004), h. 57-64

kepada jenis produk hukum, apakah berupa konstitusi, undang-undang, peraturan pemerintah, peraturan presiden dan seterusnya.

Gagasan legislasi hukum Islam di dunia Islam awal mulanya berakar pada gerakan pembaharuan hukum Islam di negara-negara Islam atau negara-negara mayoritas berpenduduk Muslim abad 20 pasca kolonialisasi yang menghantarkan lahirnya konsep negara bangsa (*nation state*). Menurut Frank Griffel, legislasi dan kodifikasi hukum pada abad ke sembilan belas dan dua puluh telah mengubah secara tajam pandangan dan pemahaman syariah sebagai hukum yang bisa dikodifikasian sebagaimana kodifikasi hukum Eropa.[13] *Precursor* gerakan ini adalah respon dunia Islam atas modernisasi dan kemajuan Barat (Eropa) serta dibekukannya *legacy* lembaga politik Islam khilafah oleh Musthafa Kemal Attaturk di Turki pada tahun 1924.[14] Sebelumnya, yakni pada paruh abad 19, Turki Usmani sebagai salah satu representasi dan simbolisasi politik dan negara Islam melakukan pembaharuan hukum Islam dengan mengadopsi hukum-hukum sekuler dari Barat (Eropa). Gerakan yang dikenal dengan *tandzimat* ditandai dengan penerimaan beberapa hukum Eropa ke dalam hukum Turki. Gelombang modernisasi yang berpangkal pada gagasan kodifikasi hukum Islam ke dalam sistim hukum negara negara modern dalam dunia Islam terus bergerak sampai pertengahan abad 20, bahkan hingga sekarang.

Reformasi dan kodifikasi hukum Islam mengerucut pada integrasi sebagian dari hukum syariah sebagai hukum negara (*siyasah syar'iyyah*),

---

[13] Frank Griffel, "Introduction," dalam Abbas Amanat and Frank Griffel (eds.), *Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Context* (Stanford: Stanford University Press, 2007), p. 1

[14] Knut S Vikor, Between God and the Sultan: *An Historical Introduction to Islamic Law* (London: Hurst, 2004)

sebagaimana ditunjukkan oleh Coulson[15] dan Anderson.[16] Tren berikutnya yang lebih belakangan menunjukkan gelombang reformasi dan kodifikasi hukum Islam meluas dari mulai Afrika Utara, Timur Tengah, Asia Selatan dan Asia Tenggara sebagai wilayah umat Islam sebagai mayoritas.[17] Beberapa karakter atau corak reformasi itu antara lain diperkenalkannya prinsip *talfiq* (menggabungkan madzhab) dan *takhayyur* (memilah dan mengkombinasikan berbagai pendapat).[18] Selain itu, reformasi juga didorong oleh aspirasi penerimaan prinsip-prinsip modernitas, penghargaan terhadap hak asasi manusia[19] dan kesetaraan jender.[20]

Dalam konteks Indonesia, perdebatan awal legislasi syariah bermula dari perlu tidaknya tujuh kata Piagam Jakarta dimasukan dalam konstitusi negara.[21] Meskipun tidak berhasil, legislasi hukum Islam tetap berjalan, yang ditandai dengan positivisasi hukum Islam sejak awal dekade 1970an. Dimulai dengan lahirnya Undang-undang

---

[15] Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964)

[16] J.N.D. Anderson, "Modern Trends in Islam: Legal Reform and Modernisation in the Middle East", The *International and Comparative Law Quarterly*, Vol. 20, No. 1 (1971): 1-21

[17] Wael B. Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice and Transformation* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009) and Knut S. Vikør, *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

[18] John L. Esposito, *Women in Muslim Family Law* (New York: Syracuse University Press, 2001).

[19] Abdullahi Ahmed An-Naim, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2019).

[20] Lynn Welchman, *Women's Rights and Islamic Family Law: Perspectives on Reform* (London and New York: Zed Books, 2004).

[21] Ahmad Syafii Maarif *et. al.*, *Syariah Islam Yes, Syariah Islam No: Dilema Piagam Jakarta dalam Amandemen UUD 1945* (Jakarta: Paramadina, 2001).

Pokok Kekuasaan Kehakiman No. 14/1970, gelombang positivisasi hukum Islam terus bergerak sampai sekarang. Undang-undang di atas menjadi landasan normatif-yuridis bagi eksistensi peradilan agama sebagai satu peradilan dari empat sistim peradilan di Indonesia. Pengakuan eksistensi peradilan agama tersebut memiliki makna sangat penting bagi masa depan peradilan agama yang sebelumnya terpinggirkan oleh pengaruh kebijakan pemerintah kolonial terhadap politik hukum negara sampai akhir era 1960an. Undang-undang tersebut menjadi pintu pembuka atas munculnya kanun di Indonesia.

Misalnya, pada pertengahan dekade berikutnya, pemerintah mengesahkan Undang-undang Perkawinan No. 1 tahun 1974. Meskipun berlaku secara nasional dan seragam, akan tetapi kandungan hukum perkawinan sesuai atau tidak bertentangan secara prinsipil dengan hukum perkawinan Islam. Sebelumnya, draf rancangan undang-undang perkawinan ditolak oleh perwakilan umat Islam karena banyak pasal yang bertentangan dengan fikih perkawinan. Pada akhir 1980an, legislasi hukum Islam menyangkut peradilan agama disahkan walaupun ketentuannya lebih bersifat teknis-administratif dan tata cara beracara di peradilan agama. Legislasi hukum Islam yang secara khusus dimaksudkan sebagai buku pedoman pengadilan agama disahkan melalui Instruksi Presiden No. 1/1991, yaitu Kompilasi Hukum Islam. Pasca keberhasilan KHI, tahun-tahun berikutnya menyaksikan legislasi hukum Islam menyangkut zakat, haji, bank syariah maupun produk dan jaminan halal.

Fenomena di atas secara eksplisit menunjukkan bahwa akomodasi penerapan syariah Islam sangat memadai. [22] Legislasi hukum Islam Indonesia, menurut penulis, sudah mencapai tahap

[22] Mardani, *Hukum Islam dalam Hukum Positif Indonesia* (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2018).

paling tinggi atau maksimal, dan kemungkinan besar tidak ada legislasi bidang baru, seperti pemberlakuan hukum pidana Islam secara penuh atau menjadikan Indonesia sebagai negara Islam yang memberlakukan syariah Islam secara total. Dalam teropong sejarah dan politik, keduanya (gagasan negara Islam dan penerapan syariah secara penuh) terbukti gagal di Indonesia. Secara politik, penolakan penerapan syariah Islam secara penuh, terutama yang mencakup hukum pidana Islam, datang bukan saja dari selain umat Islam, akan tetapi juga dari umat Islam sendiri. Pendukung legislasi hukum pidana nasional hanyalah minoritas,[23] sementara mayoritas lebih mendukung legislasi administratif hukum Islam atau bidang lain selain *jinayat*, seperti hukum keluarga dan ekonomi Islam. Legislasi hukum ekonomi syariah lebih inklusif karena jarang atau tidak pernah mendapat penolakan dari seluruh bangsa. Lembaga ekonomi dan keuangan syariah baik bank maupun non-bank bahkan memiliki nasabah dari kalangan masyarakat secara luas, bukan Muslim saja. Dengan demikian, keragaman kodifikasi hukum Islam Indonesia sejauh ini telah meliputi baik aspek administratif maupun substantif, baik mengenai ibadah, hukum bisnis maupun hukum keluarga.

Secara administratif, kodifikasi dan legislasi hukum Islam mengatur teknis pelaksanaan ibadah seperti haji dan administrasi zakat dan wakaf. Sementara pada bidang hukum perseorangan dan keluarga Islam, hukum bisnis Islam dan hukum pidana terbatas, legislasi hukum Islam bersifat substantif. Hukum perkawinan, perceraian dan waris dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI), misalnya, sebagian besar mengadopsi ketentuan fikih dengan tetap memperkenalkan varian reformasi dalam beberapa isu.[24] Begitu pula

[23] Salah satunya adalah Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), yang pernah mengusulkan rancangan undang-undang pidana Islam.

[24] Mohamad Abdun Nasir, "Membedah Anatomi Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia", *Istinbath Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam*, Vol. 1, No. 2

Kompilasi Hukum Ekonomi Islam (KHES) yang sebagian besar pasal dan ketentuannya merefleksikan fikih muamalah dengan tanpa mengabaikan perubahan-perubahan baru yang sesuai konteks dan perkembangan perekonomian negara. Penarapan kanun hukum pidana Islam terbatas di Aceh[25] memperkuat argumen penulis bahwa legislasi hukum Islam nasional sudah merambah semua aspek hukum syariah. Pendeknya, bidang-bidang syariah Islam telah diadopsi dan dimodifikasi oleh negara menjadi hukum positif. Oleh karena itu, ide penerapan syariah oleh Hizbut Tahrir atau slogan NKRI bersyariah adalah *redundance* (pengulangan dari apa yang sudah ada sehingga tidak perlu) atau malah *ignorance* (abai dengan fakta bahwa syariah telah berlaku).

B. Reorientasi Politik Hukum Islam

Oleh karena itu, politik hukum Islam memerlukan reorientasi yang bukan lagi pada legislasi normatif syariah akan tetapi advokasi atau legislasi nilai-nilai dan tujuan fundamental syariah, yang tercakup dalam konsep *maslahah* dan *maqashid al-syariah*, dalam masalah hukum kontemporer yang menjadi konsen bersama bangsa. Dengan menekankan aspek ini, syariah Islam menemukan fungsinya sebagai *rahmatan lil alamin*. Bidang atau isu yang secara konvensional kurang dalam kajian fikih konvensional meliputi lingkungan, sumber daya alam, hak asasi manusia, pemerintahan yang bersih, jender dan HAM dan ketenagakerjaan, untuk menyebut beberapa contoh. Implikasinya

(2004): 201-222. Baca juga Tim Lindsey, *Islam, Law and the State in Southeast Asia Vol. I Indonesia* (London and New York: I.B. Tauris, 2013).

[25] Mara Sutan Rambe, "Proses Akomodasi Hukum Islam ke dalam Hukum Pidana Nasional", *Jurnal Cita Hukum*, Vol. 3, No. 2 (2015): 225-246, Muhammad Amin Summa, Ridwan Nurdin dan Irfan Khairul Umam, "The Implementation of Sharia in Aceh: Between the Ideal and Actual Achievement", *Ahkam*, Vol. 20, No. 1 (2020): 19-48

adalah munculnya pandangan umat dan ulama sekaligus bahwa bidang-bidang tersebut bukan bagian dari syariah Islam yang mesti diperjuangkan sebagaimana legislasi hukum Islam normatif. Padahal isu atau bidang tersebut tidak kurang strategisnya bagi proyek pengembangan masyarakat dan pembangunan bangsa secara menyeluruh.

Akibatnya, kontribusi syariah masih sangat kurang,[26] meskipun dalam isu tertentu, seperti jender cukup berhasil dalam wacana dan kebijakan walaupun legislasi khusus hukum Islam berperspektif jender masih menemui banyak kendala dan gagal.[27] Organisasi sosial keagamaan Muhammadiyah telah memulai dengan mengajukan *judicial review* atas rancangan undangan-undang sumber daya alam, akan tetapi belum mendapat respon dan dukungan dari organisasi Islam lainnya.[28] Di sisi lain, hampir tidak ada yang menyuarakan syariah Islam untuk ketenagakerjaan maupun isu-isu lainnya secara

[26] Kajian, riset dan karya-karya seputar isu-isu yang minor dalam politik dan legislasi hukum Islam sebenarnya cukup banyak, akan tetapi tidak pernah menjadi bagian dari aspirasi politik hukum Islam. Baca misalnya Syamsul Anwar dkk, *Koruptor itu Kafir: Telaah Fiqih Korupsi Muhammadiyah dan NU* (Jakarta: Mizan dan Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah, 2010) dan Ali Yafie, *Merintis Fiqh Lingkungan* (Jakarta: Ufuk Press, 2006).

[27] Dibanding dengan isu lingkungan, ketenagakerjaan, dan korupsi, aspirasi dan legislasi fikih berperspektif jender relatif berhasil meskipun bukan tanpa resistensi. Bahkan, legislasi fikih berkesetaraan jender ini pernah diusulkan dan draf normatifnya pernah disusun, yaitu Counter Legal Draf Kompilasi Hukum Islam walaupun akhirnya tidak berhasil menjadi hukum positif. Siti Musdah Mulia and Mark E. Cammack, "Toward a Just Marriage Law: Empowering Indonesian Women through a Counter of Legal Draft to the Compilation of Islamic Law," dalam R. Michael Feener and Mark E. Cammack (eds.), *Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institutions* (Cambridge, MA: Islamic Legal Studies Program, Harvard Law School, 2007), p. 128-145.

[28] https://ekbis.sindonews.com/berita/707266/34/muhammadiyah-batalkan-rencana-gugat-uu-minerba

sistimatis berbasis teori, metode serta tujuan syariah yang mendapat sambutan yang luar biasa secara akademik dan politik, sebagaimana penerimaan seruan khilafah dan syariah. Padahal ketenagakerjaan masih menjadi persoalan besar, baik domestik maupun mancanegara menyangkut pekerja migran. Kalaupun ada, hanya sebatas percikan pemikiran kecil dari riset-riset dan kajian yang tidak integratif, akan tetapi belum menjadi sebuah kesadaran syar'i yang mesti diperjuangkan, sebagaimana spirit dalam perjuangan legislasi hukum Islam pada umumnya. Juga, pemikiran tersebut tidak pernah diusung oleh para pendukung legislasi syariah.

Meskipun secara konvensional bukan bagian populer dari wacana fikih, dan hanya baru-baru ini saja diintegrasikan dalam fikih kontemporer (*al-fiqh al-muashirah*), akan tetapi persoalan merawat lingkungan, penghargaan HAM, kesetaraan jender maupun pemerintahan yang bersih dari korupsi tetap merupakan bagian penting persoalan kebangsaan dan kemanusiaan dimana prinsip *maslahah* dan *maqashid syariah* dapat diberlakukan. Syariah memiliki nilai-nilai universal yang sangat aplikatif dalam menjawab permasalahan terkait isu-isu kontemporer tersebut. Nilai dan prinsip syariah (bukan lagi norma hukumnya) yang mestinya dikembangkan untuk mendapatkan rumusan, gagasan dan sumbangan brilian syariah pada persoalan kontemporer kebangsaan dan kemanusiaan. Pada level ini, umat, ulama dan sarjana Muslim dapat bekerja dengan semua komponen bangsa karena masalah yang diusung bersifat universal dan menjadi perhatian semua pihak tanpa pandang latar primordial. Di sinilah syariah Islam menjadi kekuatan hukum yang humanis, berwawasan kebangsaan dan kemanusiaan menemukan momen yang tepat.

Politik hukum Islam musti mulai mengarahkan perhatiannya kepada persoalan kontemporer, bukan stagnan pada ide syariahisasi total, yang terbukti gagal, atau pada legislasi hukum Islam

konvensional, yang terbukti sudah berlaku baik formal maupun informal. Sebab, jika tidak ada perubahan orientasi baru, dan masih bersikeras dengan ide lama, yang dalam tulisan ini disebut *redundant* dan *ignorant*, maka politik hukum Islam akan mengalami involusi, atau jalan di tempat. Oleh karena itu, membiarkan kondisi seperti ini berakibat kepada kemandegan dan kebuntuan epistemik syariah. Padahal ada isu dan persoalan penting lain di luar *mainstream discourse* hukum Islam konvensional yang sangat relevan dengan kemajuan bangsa, dan syariah dan hukum Islam dapat berkontribusi dengan baik. Syariah dan hukum Islam menjadi penopang pembangunan masyarakat, negara dan bangsa manakala menekankan dan mengadvokasikan nilai-nilai kemanusiaan yang inklusif. Bagaimana menguraikan masalah ini? Bagian selanjutnya memberikan alternatif jawaban.

Bagian Kelima

MASA DEPAN HUKUM ISLAM INDONESIA

Masa depan hukum Islam Indonesia ditentukan oleh (1) ketepatan pengamalan etika-normatifnya, (2) kesesuaian epistemik dengan otoritas pendukungnya serta (3) keselarasan politik pengembangannya dengan konteks masyarakat Indonesia yang majemuk dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia dan arus transformasi masyarakat global dunia. *Pertama*, ketepatan pengamalan hukum Islam sesuai dengan etika dan normanya berlaku bagi, dan menjadi tanggung jawab dari, umat Islam sendiri, baik dalam ranah ritual-personal, keluarga maupun sosial, yang menjadi domain utama hukum Islam. Ketepatan pengamalan menjadi elemen paling mendasar dalam penerapan syariah Islam. Gagasan aplikasi apapun dari hukum Islam akan menjadi sia-sia manakala menafikan persoalan yang paling mendasar ini.

Sementara itu, *kedua*, kesesuaian epistemik dengan otoritas hukum Islam menjadi tolak ukur sejauh mana hukum Islam dirumuskan berdasarkan pertimbangan-pertimbangan filosofis, teoritis dan metodologisnya sekaligus oleh para agen dan subyek yang memiliki kompetensi yang terukur dan teruji dalam hukum Islam. Poin kedua ini sangat urgen agar hukum Islam dan syariah tidak menjadi wacana yang lepas kontrol dari otoritasnya sehingga menimbulkan kerancuan pemaknaan yang berakibat kepada kesalahpahaman dan kekeliruan dalam praktiknya. Demikian juga, *ketiga*, hukum Islam akan berkembang dengan baik manakala visi dan misi politik hukumnya selaras dengan nilai dan spirit syariah untuk

kemanusiaan dan kesejahteraan masyarakat dan bangsa. Inilah tiga kata kunci penting masa depan hukum Islam Indonesia.

A. Literasi dan Kesadaran Hukum

Sebelum menjelaskan tiga poin penting tersebut, perlu ada penegasan atau elaborasi konseptual tentang dua istilah berikut: "hukum Islam di Indonesia" dan "hukum Islam Indonesia". Buku ini menggunakan istilah yang kedua. Pada umumnya, penggunaan dua istilah tersebut sering dilakukan secara bergantian karena dianggap sama, tanpa ada perbedaan atau tanpa ada penekaan makna tertentu yang berbeda. Menurut penulis, dua istilah tersebut memiliki kesamaan akan tetapi sebenarnya juga mempunyai perbedaan. Kesamaannya adalah pada aspek sumber hukumnya, yaitu al-Qur'an, sunnah/hadis, ijma dan qiyas dan sumber-sumber lainnya yang diakui. Pengetahuan normatif tentang hirarki, sumber dan dalil hukum Islam terdapat dalam kitab-kitab fikih dan ushul fiqh. Kitab-kitab fikih karangan *fuqaha* era klasik dan pertengahan dibaca, dipelajari dan diamalkan di lembaga-lembaga pendidikan, seperti pesantren dan madrasah. Madzhab fikih mayoritas adalah Syafi'i, seperti halnya di Malaysia, Brunei, Thailand Selatan dan Singapura. Dalam hal inilah ada kesamaan antara hukum Islam di Indoneisa dan hukum Islam Indoneisa. Namun, istilah "Hukum Islam di Indonesia" (*al-fiqh fi Indunisi*, bukan *al-fiqh al-Indunisiyyi*), merujuk pada pengertian "hukum Islam yang ada di Indonesia", bukan "hukum Islam Indonesia". Hal tersebut sama atau serupa dengan ungkapan lainnya, seperti "hukum Islam di Eropa", atau "hukum Islam di Australia". Frase hukum Islam di Indonesia, atau di Eropa, menyiratkan penekanan makna "hukum Islam-nya", bukan Indonesia-nya karena Indonesia, Eropa atau negara atau wilayah mana saja yang disebut, hanya sebatas lokus hukum Islam hadir dan berlaku. Tersirat pula

pengertian di dalam ungkapan tersebut sifat hukum Islam yang seragam di manapun dia berlaku.

Berbeda dengan ungkapan "hukum Islam Indonesia", tanpa kata awalan "di" (*al-fiqh al-Indunisiyyi*). Di sini hukum Islam dan Indonesia melakat erat, bahkan menyatu sampai batas-batas tertentu. Indonesia-nya penting, punya peran, punya makna dan bukan sekedar obyek lokasi yang pasif bagi keberlakuan hukum Islam. Ada dialog antara hukum dan masyarakat, antara teks dan konteks yang menghasilkan produk atau praktik hukum yng unik. Sebaliknya, ungkapan hukum "Islam di Indonesia, di Malaysia atau di Eropa dan di Amerika", memiliki kesan yang kuat hukum Islam dominan dan keberlakuannya bersifat mutlak, tidak ada perbedaan, di mana saja, seragam, tanpa tafsir, tanpa terpengaruh lokasi dan konteks keberlakuannya. Ada ungkapan yang sering kita dengar tentang keseragaman ini, misalnya "bukannya sumber hukum Islam itu sama saja yang dimana-mana, al-Qur'an dan sunnah/hadis, akan tetapi mengapa ada perbedaan"? Atau dengan ungkapan sepadan lain akan tetapi dalam konteks yang lebih umum dan luas lagi, "Bukannya Islam itu satu, akan tetapi mengapa ada Islam tradisional, Islam modern, Islam Nusantara dan lain sebagainya"?. Islam satu dan tunggal, tapi orang Islam banyak yang berasal dari ragam budaya, bahasa dan geografis serta memiliki pemikiran/pemahaman yang berbeda (karena basis epistemologinya berbeda) sehingga muncul ragam varian tersebut dalam aspek pemikirian yang lebih teknis dan praktis (*furu'*) sementara dalam soal pokok dan prinsip (*ushul*) tetap sama.

Demikian juga dalam hukum Islam. Frase "hukum Islam di Indonesia" itu tidak salah akan tetapi yang perlu ditegaskan adalah bahwa frase tersebut mengandung pengertian, sebagaimana yang dimaksud oleh yang mengungkapkannya, bahwa hukum Islam itu sama saja, seragam baik di Indonesia ataupun di negara dan masyarakat Muslim lainnya. Lebih jauh, frase tersebut juga

mengandung pemahaman dan keinginan hukum Islam yang tunggal, dan menolak perbedaan (*ikhtilaf*). Dalam ekpresi yang ekstrim, hukum Islam sekedar lewat atau eksis di lokasi, masyarakat atau negara tanpa mempertimbangkan aspek lokalitas dalam keberlakuanya. Tempat, negara atau masyarakat dimana hukum Islam eksis dan berlaku, dianggap tidak/kurang penting. Konsekwensi lebih lanjut dari perspektif ini adalah bahwa apa yang ada atau berlaku dengan hukum Islam dari asalnya akan selalu sama, dari dahulu sampai sekarang, tanpa mempertimbangkan dimana ia berlaku. Hukum Islam diterima dan diterapkan secara penuh di masyarakat, negara atau wilayah dimana hukum Islam hadir tanpa ada dialog maupun rasionalisasi.

Cara pandang monolog dan tunggal seperti ini akan mengakibatkan watak hukum Islam yang kaku dan dominatif, tidak responsif. Padahal, dalam kacamata sejarah, cikal-bakal (madzhab) hukum Islam itu adalah berbasis wilayah dan lokasi;[1] di wilayah perkotaan dengan basis masyarakat yang rasional, seperti Baghdad pada waktu itu, yakni abad 3 H/10 M, hukum Islam Madzhab Hanafi lahir dan berkembang; di wilayah yang kental dengan tradisi-tradisi Nabi Saw yang diwarisi langsung dari generasi ke generasi di Madinah, muncul dan berkembang Madzhab Maliki yang sangat kuat memegangi tradisi lokal yang berbasis sunnah normatif Nabi Saw atau *amal ahl Madinah*; di wilayah lain, Mesir, yang merujuk pada fase akhir karir dan perjalanan intelektual Imam Syafi'i, lahir pemikiran-pemikiran hukum "jalan tengah", yaitu Madzhab Syafi'i, antara dua madzhab sebelumnya.

Sejalan dengan sejarah fikih tersebut, frase "hukum Islam Indonesia" menunjukkan penekanan kandungan makna yang universal sekaligus yang *localised*, karena hukum Islam Indonesia—

[1] Baca misalnya Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni School of Law 9-th-10th Centuries C.E.* (Leiden: Brill, 1997).

meskipun ada banyak sekali titik temu dan kesamaan dengan hukum Islam secara umum/dimana saja—berbeda dalam hal-hal tertentu lainnya dari/dibanding dengan hukum Islam Malaysia atau hukum Islam Eropa dan seterusnya. Begitu pula sebaliknya; hukum Islam Malaysia dan Eropa mencerminkan syariah dan fikih yang berdialektika dengan wilayah tersebut sehingga menghasilkan hukum Islam yang, dalam beberapa hal, khas, meskipun pada aspek umum lainnya memiliki kesamaan (baik norma maupun metode dan madzhab) karena berasal dari sumber yang sama dari pusat penyebaraannya. Sebagai contoh kecil saja adalah respon masyarakat dan pemerintah atas pelaksanaan dan kekhusu'an puasa Ramadhan. Di Lombok, sebagai contoh, pada bulan puasa warung makan yang tetap buka cenderung lebih tertutup dari pandangan publik dibanding di Jawa atau bahkan di Malaysia, seperti di Malaka, seperti yang penulis saksikan. Di kedua wilayah tersebut, orang makan dan minum di wilayah publik lebih terekspos oleh pandangan publik dibanding di Lombok. Sangat mungkin di wilayah Indonesia sendiri praktik, tradisi maupun suasana bulan puasa memiliki nuansa yang berbeda. Hal ini menandakan bahwa lokus atau konteks negara atau masyarakat dimana hukum Islam ada/berlaku tetap memiliki peran penting bagi dinamika, penerapan dan perkembangan hukum Islam itu sendiri.

Dengan demikian, hukum Islam Indonesia (tanpa kata "di") lebih tepat untuk dipilih dalam tulisan ini karena mengandung pengertian hukum Islam yang awalnya berasal dari pusat penyebarannya di Timur Tengah telah mengalami proses "pengindonesiaan", ketika sampai dan eksis di negera ini. Ia mengalami proses dialektika, adaptasi, dan akulturasi dengan konteks (adat, nilai lokal, atau sistim hukum, kondisi sosial politik) yang ada di Indonesia sehingga dalam beberapa hal hukum Islam Indonesia unik, dan berbeda dengan hukum Islam di tempat lain (meski sumber utamanya dan sumber-

sumber hukum lainnya tetap sama saja, seperti al-Quran, Sunnah/hadis, ijma, qiyas dan lain sebagainya).

Contoh lainnya adalah pembayaran zakat dengan beras atau penyembelihan kerbau (bukan sapi) pada hari Raya Kurban, seperti yang dipraktikan di Kudus, Jawa Tengah. Keduanya tidak ditemukan di Timur Tengah/Arab, akan tetapi keduanya masih disebut bagian dari pelaksanaan hukum Islam (zakat dan kurban). Contoh lain adalah harta bersama, yaitu harta yang diperoleh suami-istri dalam rentang waktu pernikahan (*gono-gini*). Harta bersama telah diterima oleh kanun, yaitu dalam Kompilasi Hukum Islam. Jika demikian halnya, hukum Islam Indonesia (dan juga Islam secara umum), tidak akan menolak aspek atau elemen lokal selama itu tidak berlawanan secara prinsipil dengan syariah Islam. Pandangan seperti ini penting untuk terus dikampanyekan mengingat kecenderungan tumbuhnya arus Arabisasi Islam dan hukum Islam yang menolak elemen-elemen lokal maupun nasional meskipun elemen tersebut bisa diakomodir dalam hukum Islam atau syariah, baik melalui mekanisme adat (*'urf shalih*) maupun pertimbangan kemaslahatan dan tidak bertentangan dengan nash.[2] Kembali ke tiga poin penting masa depan hukum Islam Indonesia.

Poin pertama masa depan hukum Islam Indonesia berhubungan erat dengan ketepatan pengamalan etika dan norma hukum Islam berdasarkan pengetahuan yang memadai tentang dasar-dasar fundamental hukum Islam. Literasi syariah dan kesadaran hukum menjadi kata kunci penting praktik hukum Islam agar tidak bertentangan dengan norma dan etikanya. Praktik yang benar hanya

[2] Gagasan-gagasan seperti ini sudah disuarakan oleh para sarjana Muslim Indonesia dengan konsep dan idenya yang progressif, semisal "Fiqh Indonesia" oleh Hasby Asshiddiqy, "Pribumisasi Islam" oleh KH Abdurrahman Wahid, "Reaktualisasi Hukum Islam" oleh Munawir Sadzali, dan "Zakat dan Pajak" oleh Masdar F Masudi, untuk menyebut beberapa contoh.

berangkat dari pengetahuan yang benar. Pengetahuan dan praktik yang benar didorong oleh kesadaran hukum untuk menjalankan syariah secara suka-rela. Kerelaan dan ketundukan menjamin aplikasi hukum Islam terutama sekali yang bersifat informal tanpa campur tangan dan intervensi negara. Seperti halnya pelaksanaan fikih ibadah, prinsip suka rela dan ketundukan pada syariah sangat dominan. Konsep pahala dan sanksi akhirat melandasi pelaksanaan fikih ibadah. Begitu pula dalam ranah muamalah, prinsip kesadaran untuk saling percaya dan merelakan tanpa ada paksaan dalam transaksi menjadi dasar yang kokoh dalam akad yang dilakukan secara informal antara dua pihak atau lebih. Seperti dalam contoh transaksi informal sewa jasa travel di Bab Dua, dan transaksi-transaksi lainnya antara dua pihak atau lebih, prinsip suka-rela dan saling percaya menjadi dasar utama bermuamalah. Tanpa itu, maka pelaksanaan syariah Islam terganggu. Inilah bentuk kesadaran hukum, selain literasi syariah, yang akan mempengaruhi aplikasi hukum Islam, terutama sekali dalam ranah informal. Keberhasilan penerapan hukum syariah, baik dalam bidang ibadah, muamalah maupun akhwalus syakhsiah, sangat banyak tergantung pada tingkat kesadaran hukum masing-masing pihak untuk mentaati norma hukum, kesepakatan, akad maupun kontrak yang telah dicapai antar para pihak yang berhubungan serta ketundukan atas keberlakuan syariah.

Bagaimana tingkat kesadaran hukum umat dalam penerapan syariah terutama di ranah informal di luar intervensi negara? Berbeda dengan kanun, yang boleh jadi dipatuhi karena ada sanksi atas pelanggaran terhadapnya, aplikasi fikih bersifat individual atau komunal atas dasar kesadaran. Dalam konteks hukum positif, Sally Mary menjelaskan bahwa kesadaran hukum merujuk kepada cara orang-orang memahami hukum dan menerapkannya, yang antara lain diekspresikan melalui kesadaran mereka berbicara tentang hak dan kewajiban dan memanfaatkan pengadilan untuk menuntut hak apabila

terjadi pelanggaran. Dalam konteks Amerika, menurut Sally Mary, reformasi hukum telah mempengaruhi masyarakat terutama kelas bawah yang tidak memiliki cukup power, sebagaimana kelas menengah dan atas (yang mempunyai akses ekonomi, politik, pendidikan yang memadai dll), untuk menuntut hak-hak mereka yang terabaikan melalui pengadilan.[3] Perspektif Sally Mary relevan bila dikaitkan dengan kanun, seperti kasus kedua *everyday life*, yaitu kesadaran istri/perempuan untuk mengajukan tuntutan ke pengadilan agama atas pelanggaran yang dilakukan oleh suami mereka. Namun bagaimana dengan kesadaran menjalankan syariah Islam dalam ranah informal, yang cakupannya lebih luas dari aspek hukum Islam formal atau kanun?

Pertanyaan ini agak sulit dijawab karena sejauh pengetahuan penulis belum ada riset yang memadai untuk memotret dan menjelaskan kesadaran hukum umat dalam melaksanakan hukum fikih. Beberapa riset dalam bentuk survei mengungkap penerapan syariah Islam dalam konteks sebagai kanun (hukum negara atau keinginan menjadikannya sebagai kanun) baik dalam bidang hukum pidana dan ekonomi syariah akan tetapi bukan survei tentang kepatuhan dalam menjalankan aspek informal syariah. Misalnya, hasil survei tahun 2019 yang dirilis oleh Cyrus Network menunjukkan bahwa 13% responden menghendaki Indonesia menerapkan syariah Islam.[4] Fenomena yang kurang lebih sama juga ditunjukkan oleh hasil survei sebelumnya oleh Lembaga Survei Indonesia pada tahun 2006.[5] Penulis justru memahami fenomena yang ditangkap dalam survei-

[3] Sally Marry, *Getting Justice, Getting Even: Legal Consciousness among Working-Class Americans* (Chicago: University of Chicago Press, 1990).

[4] Lihat https://tirto.id/survei-cyrus-13-responden-ingin-indonesia-terapkan-syariah-islam-efZq diakses 6 Agustus 2021

[5] http://www.lsi.or.id/riset/81/sikap-publik-terhadap-penerapan-syariah-islam, diakses 6 Agustus 2021.

survei tersebut merefleksikan kebangkitan kesalehan sosial atau pengentalan identitas berbasis agama akibat politik hukum Islam. Setidaknya, kesalehan sosial dan relijiusitas publik yang ditunjukan dalam survei di atas paralel dengan cita-cita dan impian politik hukum Islam, yang dikritik dalam tulisan ini. Jika survei-survei itu dilakukan dengan mengambil populasi pesantren, kemungkinan hasilnya berbeda dengan populasi masyarakat Muslim yang disurvei tersebut.

Sama halnya dengan beberapa riset dan studi atas fenomena kesalehan sosial dalam ruang-ruang publik masyarakat Muslim urban, seperti gerakan anti riba, revivalisme *life style* ala Nabi Saw, maupun intensifikasi gerakan ibadah seperti seruan shalat subuh berjamaah. Isu ini tentu saja menarik untuk diriset lebih lanjut sebab ada potensi bahwa gerakan kesalehan sosial di wilayah publik itu adalah bagian dari kesadaran hukum dalam menjalan syariah Islam informal secara suka-rela. Begitu juga gerakan tersebut bisa jadi merupakan cerminan dari dominasi mengerasnya identitas kelompok berbasis agama. Untuk dugaan alasan ini (identitas agama), kesadaran yang muncul lebih didorong oleh semangat fanatisme dan sentimen agama daripada atas dasar literasi dan kepatuhan realisasi pengetahuan hukum Islam, seperti yang dimaksud dalam sub-pembahasan di sini.

Lebih dari itu, fenomena keberagamaan tersebut lebih banyak ditemukan di wilayah urban, bukan di wilayah pedesaan maupun non-urban lainnya atau pesantren. Dengan demikian, aspek kesadaran hukum dalam menjalankan fikih yang bersifat informal masih belum bisa disimpulkan secara tegas. Namun, penulis berpendapat bahwa berdasarkan hasil penelitian-penelitian dalam bentuk skripsi mahasiswa fakultas syariah dengan pendekatan normatif-empiris maupun berdasarkan pengalaman penulis dalam berinteraksi dan bertransaksi secara langsung secara empiris, seperti transaksi sewa jasa travel yang disebutkan sebelumnya, menunjukkan bahwa kesadaran dan komitmen terhadap hukum Islam terutama fikih yang

bersifat informal semata-mata atas dasar pengetahuan yang dimiliki (pengamalan ilmu) masih terdapat banyak persoalan. Pendek kata, kesadaran menjadikan fikih sebagai basis interaksi sosial dalam bidang muamalah dan juga akhwalus syakhsiah masih menemui kendala. Salah satunya disebabkan oleh tingkat literasi hukum Islam yang kurang di sebagian umat.

Disamping kesadaran hukum, elemen penting masa depan hukum Islam Indonesia lainnya tergantung pada literasi atau pengetahuan tentang hukum Islam yang memadai. Pengetahuan yang dimaksud untuk menjadi landasan praktik yang benar dalam hukum Islam adalah pemahaman atau penguasaan normatif fikih dan ushul fiqh. Sebagian besar literatur fikih terdapat dalam karya-karya ahli fikih klasik dan pertengahan, yang biasa disebut "kitab kuning". Literatur ini menjadi materi utama dalam pembelajaran di pesantren dan madrasah salaf secara intensif. Keduanya juga diajarkan di madrasah dan di perguruan tinggi keislaman, khususnya lebih ditekankan di jurusan atau fakultas syariah, baik swasta maupun negeri. Namun demikian, porsi materi fikih lebih banyak dan lebih intensif diberikan di pesantren dan madrasah salaf. Tidak berlebihan jika komunitas pesantren dan madrasah adalah, sejauh yang penulis pahami, paling baik pengetahuannya tentang fikih.

Namun, yang perlu digarisbawahi adalah bahwa baik fikih maupun ushul fiqh dalam buku ini dimaknai secara dinamis (bukan sebagai doktrin yang kaku) sebagai produk pemikiran keislaman dalam bidang etika dan hukum yang dihasilkan melalui perangkat metodologis yang teruji. Dengan cara pandang ini, maka fikih dan ushul fiqh tidak ditempatkan sebagai doktrin yang sakral dan tertutup dari reinterpretasi dan reformulasi, akan tetapi terbuka, responsif dan progresif. Demikian pula halnya dengan ushul fiqh. Rancang bangun metodologi hukum Islam merupakan formulasi hasil ijtihad para fuqaha dalam memahami sumber dan dalil hukum Islam. Dalam

konteks modern, sinergi ushul fiqh dengan ilmu-ilmu sosial humaniora maupun sains menjadi kata kunci penting untuk membangun kerangka metodologi hukum Islam yang kokoh, baik interdisipliner maupun multi disipliner.[6] Pengembangan konsep dan produk pemikiran dalam fikih dan ushul fiqh tidak akan tercapai manakala literasi dua disiplin ilmu ini rendah di kalangan umat. Minimal, umat memiliki literasi yang cukup memadai tentang fikih dan ushul fiqh sebagai modal dasar dalam pengamalan hukum Islam, sementara para cerdik pandainya mengerti fikih, menguasai ushul fiqh dan mengintegrasikannya dengan ilmu-ilmu sosial humaniora serta sains modern sebagai kerangka berfikir dan dasar metodologi untuk menjawab persoalan hukum Islam. Seberapa besar tingkat literasi umat atas normativitas hukum Islam menyangkut fikih dan ushul fiqh?

Mengacu pada problematika dan kasus-kasus hukum Islam dalam ranah *everday life*, seperti yang dijelaskan dalam bagian terdahulu, tampak bahwa umat memiliki pemahaman, atau semangat memahami dan kesadaran menerapkan dengan benar, terhadap hukum Islam masih bermasalah. Belum ada studi-studi, terutama yang menggunakan metode survei dengan populasi besar atau luas yang menjelaskan tingkat literasi dan kesadaran hukum umat atas syariah, fikih dan hukum Islam. Studi kuantitatif dengan melibatkan populasi yang besar penting dilakukan untuk memperoleh gambaran tingkat literasi umat dan ketundukan mereka secara suka-rela dalam menjalankan syariah di ranah informal. Namun, studi-studi yang dilakukan oleh mahasiswa strata satu fakultas syariah dalam penelitian tugas akhir skripsi pada umumnya menemukan persoalan-persoalan terkait rendahnya pengetahuan dan kemauan di kalangan umat untuk menjalankan syariah Islam secara murni dan konsisten. Kasus

[6] Ahmad Qodri Azizy, *Reformasi Bermazhab: Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Saintifik* (Jakarta: Teraju, 2003).

pembatalan sepihak akad upah dan sewa rental kendaraan, pengingkaran pembayaran mahar serta pencatutan sepihak merek syariah dalam pengembangan wisata dan produk halal mencerminkan problematika serius literasi syariah dan kesadaran hukum untuk menerapkannya dengan benar.

Sebagian literatur fikih yang menjadi sumber rujukan dan pengetahuan normatif hukum Islam sudah mulai ditulis oleh penulis lokal/nasional sehingga lebih mudah diakses oleh umat. Tidak seperti karya fikih modern, yang ditulis dalam bahasa Indonesia atau lokal, fikih klasik (merujuk pada era penulisannya) pada umumnya ditulis dalam bahasa Arab. Kemampuan bahasa Arab di kalangan umat Islam pada umumnya belum teruji sehingga menyebabkan keterbatasan dalam mengakses literatur klasik. Pengecualian berlaku bagi mereka yang belajar di lembaga pendidikan yang menekankan pengusaan bahasa Arab, seperti di madrasah maupun pondok pesantren tradisional maupun modern.

Tidak bisa dipungkiri, pesantren masih merupakan benteng utama penjaga tradisi pengkajian hukum Islam. Meskipun banyak kritik atas metode pembelajaran di lembaga pendidikan Islam tradisional, akan tetapi pakar ushul fiqh masih tetap dipegang kalangan pesantren dan alumni-alumninya. Perkembangan mutakhir menunjukkan bahwa pesantren semakin mengokohkan dirinya sebagai lembaga pendidikan dalam mencetak ahli hukum Islam dengan hadirnya ma'had aly, yaitu program pendidikan tingkat tinggi pasca studi dasar dan menengah madrasah dan pesantren. Dengan kata lain, ma'had aly adalah pascasarjana pendidikan pesantren. Sayangnya, dinamika fikih di pesantren ini kurang mendapat perhatian dari para pengkaji syariah dan hukum Islam, semisal M.B.

Hooker[7] dan Tim Lindsay.[8] Keduanya lebih fokus ke hukum Islam dalam pengertian "syariah madzhab negara", dan fikih tidak mendapat porsi pembahasan yang memadai. Hal ini boleh jadi karena membicarakan hukum (*law*) adalah membicarakan sesuatu yang formal, resmi dan berkaitan dengan negara dan perangkatnya. Sementara fikih adalah hukum agama yang lebih bersifat sebagai norma hukum yang tidak mengikat sehingga lepas dari kajian hukum formal. Padahal, perbincangan apapun yang berkaitan dengan hukum Islam tanpa mengikutsertakan fikih, maka pembicaraan itu belum komprehensif. Berikut ini akan dijabarkan kurikulum fikih di pesantren, ma'had aly dan di lembaga pendidikan tinggi keislaman, sebagai basis keilmuan, epistemologi dan otoritas hukum Islam.

B. Epistemologi dan Otoritas Hukum Islam

Poin penting kedua prospek hukum Islam Indonesia adalah ketepatan landasan epistemik dengan pemegang otoritas hukum Islam. Tanpa ada landasan epistemologi dan basis pengetahuan yang memadai, maka wacana dan praktik hukum Islam tidak memiliki dasar fundamental keilmuan yang kuat. Tanpa ada otoritas yang otoritatif, maka arah dan dinamika hukum Islam tidak akan sesuai dengan norma dan etikanya. Hukum Islam akan berkembang di luar jalur konstitusi epistemologinya. Tantangan epistemik dan otoritas dalam hukum Islam kian terbuka seiring dengan perkembangan teknologi cetak dan, lebih-lebih lagi, kemudahan akses informasi melalui media digital untuk mendapatkan pengetahuan apapun, termasuk yang tidak valid, tentang hukum Islam secara instan dan

[7] M.B. Hooker, *Indonesian Syariah: Defining a National School of Islamic Law* (Singapore: ISEAS, 2008).

[8] Tim Lindsey, *Islam, Law and the State in Southeast Asia: Volume I Indonesia* (London and New York: I.B. Tauris, 2012)

menyebarkannya ke publik melalui internet dan media sosial. Basis epistemik yang menjadi dasar otoritas hukum Islam yang otoritatif berasal dari penguasaan atas dasar-dasar pengetahuan hukum Islam (*fiqh*) dan metodologi hukum Islam (*ushul fiqh*) yang kuat, seperti di pusat-pusat kajian hukum Islam di pesantren, madrasah maupun lembaga pendidikan tinggi keislaman.

Sebagaimana yang ditunjukkan oleh Martin van Bruinessen dalam kajiannya tentang pesantren di era 1990-an (yang masih relevan), fikih menempati posisi sentral dalam kurikulum pesantren. Dia mengungkap bahwa disamping ilmu-ilmu keislaman lainnya, seperti tauhid, tafsir, hadis, sejarah, fikih dan nahwu sharaf memiliki porsi paling besar dalam kurikulum pesantren salaf. Sementara ilmu-ilmu lainnya diberikan pada tingkat dasar atau menengah, materi fikih dan nahwu diberikan dari mulai tingkat dasar sampai lanjutan dan atas. Semakin tinggi jenjang pendidikan yang ditempuh, maka semakin tinggi pula kajian fikihnya. Secara umum, kitab fikih paling populer dan banyak dipelajari di pesantren adalah *Sullamut Taufiq*, *Taqrib* dan syarahnya *Fathul Qarib*, *Fathul Mu'in, Fahtul Wahhab* dan *I'anatut Talibin*. Pokok-pokok bahasan dalam kitab-kitab fikih tersebut meliputi bersuci, shalat, zakat, puasa, haji dan umruh untuk masalah ibadah. Juga tentang muamalah, waris, nikah, pidana, jihad dan makanan/sembelihan hewan. Sementara kitab-kitab ushul fiqh yang banyak dikaji adalah *Waraqat/Syarah Waraqat*, *Jam'ul Jawami'* dan *al-Ashbah wa al-Nadhair*.[9]

Demikian pula dengan ma'had aly, yang dirancang sebagai lembaga yang mencetak ulama yang menguasai ilmu-ilmu agama (*tafaqquh fiddin*). Saat ini di Indonesia terdapat beberapa ma'had aly. Berdasarkan SK Menteri Agama RI Nomor 598/2020, ada 7 ma'had

[9] Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat, Edisis Revisi* (Yogyakarta: Gading, 2012), h. 120-145.

aly berpredikat mumtaz (akreditasi A), yaitu (1) Ma'had Aly Pondok Pesantren Salafiah Syafiiyah, Situbondo, Jawa Timur, (2) Ma'had Aly Mudi Mesjid Raya, Bireuen, Aceh, (3) Ma'had Aly Hasyim Asy'ari Tebuireng, Jombang, Jawa Timur, (4) Ma'had Aly Mubaarok, Manggisan, Wonosobo, Jawa Tengah, (5) Ma'had Aly Al-Fithrah, Surabaya, Jawa Timur, (6) Ma'had Aly Maslakul Huda, Pati, Jawa Tengah dan (7) Ma'had Aly Sa'idusshiddiqiyah, Kebon Jeruk, Jakarta. Di antara yang paling populer adalah Ma'had Aly di Pondok Pesantren Asembagus, Situbondo, Jawa Timur. Tidak berlebihan jika dikatakan bahwa ma'had aly adalah pendidikan pengkaderan ahli fikih *par excellent* yang menjaga tradisi keilmuan tradisional hukum Islam. Lebih dari itu, ma'had aly juga mengintegrasikan kajinnya dengan ilmu-ilmu sosial humaniora.

Salah satu contoh yang paling menonjol dalam kajian hukum Islam adalah Ma'had Aly Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo, Situbondo, Jawa Timur.[10] Desain kurikulum dan sebaran matakuliah yang ditawarkan mengindikasikan progresivitas pemikiran hukum Islam serta dialektikanya dengan ilmu-ilmu sosial humaniora kontemporer. Matakuliah dibagi ke dalam 4 kelompok: Matakuliah Dasar (10 sks), Matakuliah Konsentrasi (30 sks), Matakuliah Pendukung (10 sks) dan Matakuliah Keterampilan (6 sks). Matakuliah Konsentrasi dibagi dalam tiga kategori, yaitu fikih, ushul fiqh dan fikih kontemporer. Kita-kitab rujukan utama yang menjadi materi pembelajaran mencakup bidang fikih (seperti *Fathul Wahab* dan *Minhajut Talibin*), fikih perbandingan (seperti *al-Fiqhul Islam wa Adillatuhu* dan *Bidayatul Mujtahid*) ushul fiqh (seperti *Jam'ul Jawami'*, *al-Mustasfa*, *al-Muwafaqat*, dan *Ilm Ushul Fiqh*), kaidah fikih (seperti *al-*

[10] Musahadi, "Dinamika Kajian Hukum Islam di Pesantren: Studi tentang Elemen Liberal dalam Kajian Fiqih di Ma'had Aly Salafiyah Syafiiyah, Sukorejo, Situbondo", *Disertasi*, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Walisongo Semarang, 2012.

Ashbah wa Nadhair dan *al-Madkhal ila Qawa'idil Fiqhiyyatil Kulliyah*), tafsir hukum (seperti *Rawa'iul Bayan*), hadis hukum (seperti *Subulus Salam*, *Fathul Bari*, dan *Sahih Muslim*), sejarah hukum Islam (seperti *Tarikh Tasyri al-Islami*, dan *Tarikh al-Fiqhil Islami*), filsafat hukum Islam (seperti *Hikmatut Tasyri wa Falsafatuhu*) dan fiqh waris (seperti *Fiqh Mawaris*).[11]

Filsafat ilmu masuk matakuliah dasar sementara metodologi penelitian kualitatif dan kuantitatif masuk matakuliah pendukung dan analisis sosial dan teknis advokasi masuk dalam komponen matakuliah keterampilan. Uraian di atas menunjukkan bahwa ma'had aly merupakan kelanjutan model, dan sekaligus modifikasi dari, pembelajaran Islam klasik, dimana studi fikih atau hukum dan pembentukan madzhab menjadi elemen penting formasi lingkar studi dan madrasah masa awal, sebagaimana ditunjukkan oleh Maksdisi.[12] Namun, pesantren, dalam hal ini pendidikan tingginya, yaitu ma'had aly, juga bukanlah lembaga pendidikan hukum Islam yang statis dan tidak berkembang. Sebaliknya, dia adalah representasi lembaga kajian hukum Islam yang progressif.[13] Bagaimana dengan kurikulum fikih di perguruan tinggi keislaman.

Azumardi Azra menjelaskan bahwa hukum Islam diajarkan tidak saja di perguruan tinggi keislaman, akan tetapi juga di perguruan tinggi umum, seperti Universitas Indonesia, atau perguruan tinggi Islam swasta, seperti Universitas Islam Bandung, terutama di fakultas-

---

[11] Ibid, 228-230

[12] George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1984)

[13] Misalnya bisa dilihat dari isu-isu yang diangkat dalam publikasi ma'had aly serta kedalaman analisisnya yang mengkombinasikan fikih dengan ilmu-ilmu sosial humaniora kontemporer. Lihat Abu Yasid, *Fiqh Realitas: Respon Ma'had Aly terhadap Wacana Hukum Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005).

fakultas hukum, sejak era 1970-an. [14] Di perguruan tinggi keislaman negeri sendiri, kurikulum hukum Islam mengalami perubahan yang dinamis seiring dengan dinamika dan peralihan status kelembagaan perguruan tinggi Islam sejak awal pra kemerdekaan sampai era paling mutakhir. Perbedaan kelembagaan antara, dan peralihan status perguruan tinggi keislaman dari, Sekolah Tinggi Agama Islam (STAIN), Institut Agama Islam Negri (IAIN) dan Universitas Islam Negeri (UIN) turut andil dalam pergeseran formulasi kurikulum hukum Islam.

Di fakultas syariah, sebagai fakultas yang secara khusus menawarkan studi hukum Islam, terdapat beberapa jurusan atau program studi (prodi) yang menekankan aspek tertentu dari hukum Islam. Program studi perbandingan madzhab, misalnya, menekankan pengkajian hukum Islam secara komparatif, baik dari aspek norma fikih maupun metodologinya. Aspek peradilan dalam Islam mendapat porsi lebih di program studi Peradilan Agama (*qadha*). Program studi hukum keluarga Islam atau akhwalus syakhsiyah fokus kepada kajian hukum perseorangan dan keluarga Islam, seperti perkawinan, waris, wasiat dan hibah. Program studi muamalah atau hukum ekonomi Islam mengkaji berbagai transaksi dalam jual-beli, kerjasama, jaminan, gadai, sewa dan upah, untuk menyebut beberapa aspek fikih muamalah. Program studi lainnya termasuk hukum pidana Islam (*jinayah*) dan politik serta tata negara (*siyasah*). Selain program studi hukum Islam, beberapa Universitas Islam Negeri (UIN) menawarkan program studi ilmu hukum yang terpisah dari program studi hukum Islam tersebut di atas. Ini merupakan konsekwkensi dari perubahan visi, misi dan orientasi fakultas syariah kekinian.

[14] Azyumardi Azra, "Islamic Legal Education in Modern Indonesia" h. 258-259.

Di luar pesantren, ma'had aly dan fakultas syariah di perguruan tinggi keislamaan, penting disebut juga institusi epistemik dan otoritas hukum Islam. Mereka adalah yang terlibat secara diskursif dan kontinyu dalam wacana dan penyelesaian problematika hukum Islam kontemporer. Otoritas ini tidak berpusat pada satu lembaga, akan tetapi menyebar di banyak institusi keislaman dalam organisasi sosial kemasyarakatan. Mereka inilah yang mengeluarkan fatwa-fatwa hukum Islam menyangkut berbagai macam permasalahan kontemporer yang belum ada jawabannya secara eksplisit dalam dalil-dalil dan sumber utama hukum Islam.

Inilah komunitas dan otoritas hukum Islam. Sebagaimana dalam sejarah awal, ulama dan ahli hukum Islam memiliki komunitas untuk mengkaji bersama di bawah bimbingan guru atau syeikh. Pesantren, ma'had ali serta lembaga pendidikan hukum Islam merupakan representasi dari komunitas otoritas yang mengawal hukum Islam. Mereka inilah yang harus terlibat secara aktif dalam setiap wacana, pemikiran dan praktik hukum Islam, baik sebagai perumus, penasehat atau sebagai tempat rujukan dalam menjawab persoalan. Tanpa keterlibatan mereka, maka hukum Islam tidak akan berlaku secara idial dan tidak berkembang sesuai dengan alurnya.

C. Visi-Misi Politik Hukum Islam

Bagaimana merumuskan politik hukum Islam dalam konteks Negara Kesatuan Republik Indonesia dan masyarakat Indonesia yang multikultural dan multi-agama? Bagaimana hukum Islam berkontribusi terhadap pembangunan negara dan bangsa yang majemuk? Pertanyaan-pertanyaan ini sudah dijawab oleh para ulama dan pemikir Muslim. Tentunya saja pertanyaan yang mereka jawab tidak sama persis dengan pertanyaan di atas karena pertanyaan tersebut secara spesifik berkaitan dengan konteks Indonesia. Namun,

ide-ide dan pemikiran para ulama yang mereka gulirkan bisa menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut baik secara langsung maupun tidak langsung. Begitu pula, para pemikir Muslim Indonesia telah mendiskusikan persoalan tersebut dan menjawabnya dalam pelbagai karya maupun diskusi dalam forum-forum keagamaan dan ilmiah. Penulis hanya ingin mempertegas kembali ide dan gagasan besar mereka dan menyampaikannya di sini.

Menurut hemat penulis, hukum Islam bisa dan harus mampu berkontribusi dalam pembangunan negara dan bangsa secara luas. Syariat Islam tampil sebagai penopang kuat segala kebijakan dan legislasi yang secara substansial berpihak kepada masyarakat dan rakyat. Salah satu cara yang dapat dilakukan adalah dengan mengubah orientasi dan aspirasi politik hukum Islam yang selama ini cenderung menginginkan penerapan hukum Islam secara penuh menuju kepada penerapan nilai-nilai universal hukum Islam berlandaskan prinsip *maslahah* dan *maqashid al-shariah*.

Sebagaimana yang telah dijelaskan dalam pembahasan sebelumnya, orientasi politik konvensional hukum Islam, yaitu formalisasi syariah, terbukti tidak pernah tercapai. Bukan saja karena kelompok agama lain tidak mau tunduk dan mengikuti syariah karena mereka memiliki norma dan hukum agama sendiri, akan tetapi juga karena tidak ada konsensus di kalangan umat Islam terhadap formalisasi syariah Islam secara penuh. Gagasan penerapan syariah Islam secara total lewat institusi negara, dengan terlebih dahulu menjadikan Islam sebagai dasar negara, tidak pernah terwujud karena hanya didukung oleh sebagian kecil elemen umat Islam. Mereka meyakini bahwa khilafah dan syariah adalah paket komplit yang mampu menyelesaikan masalah yang dihadapi oleh negara dan bangsa Indonesia, dan persoalan umat Islam secara keseluruhan.

Namun sejak setelah kemerdekaan, gagasan ini selalu tidak berhasil memantik dukungan publik umat Islam. Pada akhirnya,

wacana formalisasi syariat muncul dan tenggelam seiring dengan dinamika politik dan keagamaan nasional. Meskipun sempat muncuat dalam diskursus keagamaan dan politik nasional beberapa waktu yang lalu, akan tetapi gagasan itu kini redup kembali. Sementara sebagian besar umat Islam (*silent majority*) lebih mengedepankan kesatuan berbangsa dengan mengikuti konsensus yang secara historis dan politis sudah diterima secara bulat sebagai dasar negara, yaitu Pancasila dan UUD 1945. Oleh karena itu, perlu reorientasi politik hukum Islam yang lebih relevan dengan konteks kebangsaan dalam wadah Negara Kesatuan Republik Indonesia. Di sinilah pentingnya membangun visi politis hukum Islam yang sejalan dengan konteks keberlakuannya.

Dengan mengusung prinsip *maslahah* dan *maqashid al-shariah* serta maknanya yang kontekstual, politik hukum Islam tidak perlu lagi terjebak pada agenda formalisasi syariat Islam. Politik hukum Islam bisa menjadi kekuatan alternatif untuk mendorong reformasi hukum yang dapat memberikan manfaat dan kebaikan kepada rakyat Indonesia serta menjamin perlindungan atas lima prinsip tujuan utama hukum Islam: keyakinan, jiwa, akal, keturunan/kehormatan dan hak milik. Perlu alat ukur atau kriteria yang valid atas kemaslahatan publik agar benar-benar kemasalahan yang ditumbulkan oleh legislasi maupun kebijakan negara tidak disalahartikan (Topik ini akan ditulis terpisah). Dengan berpedoman pada *maslahah* dan *maqasid al-shariah*, maka dukungan atas legislasi hukum nasional tidak perlu lagi melihat apakah itu legislasi konvensional yang menjadi bagian dari salah satu hukum Islam atau bidang "sekuler". Yang dimaksud dengan bidang sekuler adalah bidang hukum di luar wilayah fikih konvensional, seperti sumber daya alam, kependudukan, jender, ketenagakerjaan, *clean governance* maupun laiannya.

Bidang-bidang ini kerap dianggap bukan bagian hukum Islam sehingga legislasi di dalamnya kurang mendapat respon yang

memadai dari para pendukung politik hukum Islam konvensional, bahkan kurang memperoleh perhatian dari umat Islam secara keseluruhan karena dipandang bukan urusan keumatan. Padahal, dampak terbesar dari keberlakuan legislasi nasional menyangkut isu-isu "sekuler" tersebut tetaplan umat Islam karena sebagai mayoritas penduduk Indonesia. Jika legislasi atau kebijakan negara atas isu-isu tersebut, ataupun isu lainnya yang menjadi konsen bersama bangsa, memberikan manfaat lebih besar serta mereduksi keburukan semaksimal mungkin, maka secara otomatis legislasi dan kebijakan yang dimaksud sesuai dengan syariat Islam, dan harus didukung.

Begitu pula sebaliknya. Legislasi ataupun kebijakan yang sedikit memberikan manfaat atau lebih banyak mudaratnya kepada masyarakat secara luas, maka harus ditolak karena tidak sejalan dengan nilai-nilai kemaslahatan bersama dan bertentangan dengan tujuan syariat Islam. Nalar dampak mayoritas perlu dikedepankan sebagai wacana hukum Islam alternatif agar semua legislasi maupun kebijakan memberikan kebaikan kepada kebanyakan rakyat. Di sini, sekat-sekat primordial, seperti etnis, agama, budaya menjadi luntur karena yang diutamakan adalah kemaslahatan bersama bangsa dan negara. Reorientasi politik hukum Islam keluar dari pakem formalisasi syariat Islam agar mampu menjangkau isu, subyek dan dampak yang lebih luas.

Oleh karena itu, penulis sependapat dengan maraknya kajian-kajian normatif-kritis atas semua kebijakan dan produk hukum yang menyangkut hajat hidup orang banyak dari perspektif *maslahah* dan *maqashid al-shariah* untuk memastikan keperpihakan dan kesesuaiannya dengan visi dan tujuan hukum Islam tersebut meskipun produk hukum dan legislasi ini masuk wilayah non-konvensional hukum Islam. "Tafsir hukum maqasidi" atau "analisis maslahah" menjadi penanda dua kata kunci penting perubahan visi dan orientasi politik hukum Islam yang lebih substantif dan sesuai dengan konteks

kemanusiaan dan kebangsaan. Dengan mendukung atau sebaliknya menolak setiap produk hukum dan kebijakan publik (yang memberi manfaat atau sebaliknya menimbulkan mudarat) tanpa melihat apakah legislasi dan kebijakan tersebut berkaitan dengan aspek hukum Islam konvensional maupun persoalan keumatan, maka sejatinya politik hukum Islam telah berjalan sesuai dengan tujuan syariat Islam.

KESIMPULAN

Syariah sebagai kritik adalah cara pandang yang menempatkan syariah bukan saja sebagai norma hukum Islam, sebagaimana lazimnya dipahami, akan tetapi juga sebagai kritik atas pemahaman dan praktik hukum Islam. Sebagai norma, syariah merupakan ketentuan normatif hukum Islam yang diformulasikan oleh para ulama ahli fikih (*fuqaha*) sebagai pedoman ibadah dan muamalah. Sebagai kritik, syariah berfungsi sebagai alat analisis untuk mengkritisi pemahaman, praktik serta orientasi politik pengembangan hukum Islam agar sejalan dengan normativitas maupun tujuannya. Syariah sebagai kritik merujuk kepada tradisi *islah* dan kritik atas pelaksanaan hukum Islam pasca era kenabian sampai pembentukan madzhab hukum. Kontektualisasi syariah sebagai kritik pada era sekarang merujuk pada metodologi dan aktualisasi syariah pada masa tersebut dengan mempertimbangkan nilai dan prinsip fundamental syariah, seperti *maslahah* dan *maqashid al-shariah*, untuk proyek hukum dan kesejahteraan sosial, kemanusiaan dan kebangsaan.

Pengalaman empiris hukum Islam dalam kehidupan sehari-hari umat menunjukan distorsi dan anomali karena literasi syariah yang kurang memadai dan kapitalisasi syariah untuk kepentingan politik-ekonomi. Politik hukum Islam Indonesia kontemporer didominasi oleh agenda legislasi, baik secara penuh maupun sebagian, sehingga isu-isu aktual, cakupan dan tujuan hukum Islam terabaikan. Masa depan hukum Islam Indonesia ditentukan oleh ketepatan normativitas, epistemik dan orientasi politiknya dalam kerangka kebangsaan dan kemanusiaan.

Aspirasi politik hukum Islam sejauh ini hanya konsen dengan legislasi hukum Islam konvensional (*ibadah*, *muamalah*, *iqtishadiyah*,

akhwalus syakhsiah, *jinayah*) dan tidak atau belum menyentuh bidang kontemporer yang luas dan strategis. Prinsip *maslahah* dan *maqashid al-shariah* sangat mungkin dilegislasikan dalam produk hukum mengenai pemeliharaan lingkungan, penjagaan sumber daya alam, kesehatan, pemerintahan yang bersih, hak asasi manusia dan jender dan ketenagakerjaan maupun persoalan-persoalan aktual kontemporer penting lainnya. Akibat kurangnya perhatian atas isu-isu tersebut, yang menjadi konsen bersama atau semua warga negara dalam konteks berbangsa dan bernegara, kontribusi syariah sangat kurang. Padahal, secara epsitemik, legislasi prinsip *maslahah* dan *maqashid al-shariah*, mempunyai peluang yang lebih besar dibanding legislasi normatif syariah konvensional atau fikih klasik dalam konteks negara Indonesia.

Jika syariah konvensional *exclusive*, umumnya hanya berlaku bagi umat Islam saja, maka persoalan kontemporer kemanusiaan dan kebangsaan adalah *inclusive* karena menjadi konsen bersama. Jika legislasi hukum Islam sebagai realisasi tertinggi politik hukum Islam sejauh ini hanya terpaku pada normativitas eksklusif hukumnya, maka kini orientasinya harus bergeser ke legislasi tujuan syariah yang inklusif pada persoalan-persoalan yang menjadi perhatian bersama bangsa. Di sinilah letak universalitas syariah dan Islam sebagai rahmat bagi seluruh alam (*rahmatan lil alamin*). Nilai-nilai dan tujuan syariah tidak pernah luntur atau pudar oleh perubahan zaman dan peradaban dan akan selalu relevan untuk diperjuangkan. Mengusung dan memperjuangkannya dengan demikian merupakan bentuk kongkrit penerapan syariah Islam dalam konteks *public sphere* masyarakat yang plural.

DAFTAR PUSTAKA

Abdurrahman, Asjmuni, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014).

Ahmad, Irfan, *Religion as Critique: Critical Thinking from Mecca to the Marketplace* (Chapel Hill, NC: The University of North Caroline Press, 2017).

An-Naim, Abdullahi Ahmed, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia* (Cambridge: Harvard University Press, 2010).

An-Naim, Abdullahi Ahmed, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 209).

Anderson, J.N.D., "Modern Trends in Islam: Legal Reform and Modernisation in the Middle East", The *International and Comparative Law Quarterly*, Vol. 20, No. 1 (1971): 1-21.

Anwar, Syamsul dkk, *Koruptor itu Kafir: Telaah Fiqih Korupsi Muhammadiyah dan NU* (Jakarta: Mizan dan Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah, 2010).

Arabi, Oussama, *Studies in Modern Islamic Law and Jurisprudence* (The Hague: Kluwer International Law, 2001).

Audah, Jasser, *Maqasid Al-Shari'ah: A Beginner's Guide* (London: International Institute of Islamic Thoughts, 2008).

Audah, Jasser, *Maqsid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2010).

Azizy, A. Qodri, *Pengembangan Ilmu-ilmu Keislaman* (Jakarta: Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam, Departemen Agama RI, 2003).

Azizy, A. Qodri, *Reformasi Bermazhab: Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Saintifik* (Jakarta: Teraju, 2003).

Barlas, Asma, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretation of the Qur'an* (Austin: Texas University Press, 2002).

Beyer, Judith, *The Force of Custom Law and the Ordering of Everyday Life in Kyrgyzstan* (Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 2016).

Bowen, John R., *Islam, Law and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

Bowen, John R., *On British Islam: Religion, Law and Eeveryday Practice in Sharia Council* (Princeton: Princeton University Press, 2018).

Bruinessen, Martin van, *Contemporary Development in Indonesian Islam: Explaining the Conservative Turn* (Singapore: Institute of Southeast Asean Studies, 2013).

Buehler, Michael, *The Politic of Shari'a Law: Islamic Activist and the State in Democratizing Indonesia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016).

Buehler, Michael and Dani Muhtada, "Democratization and the Diffusion of Shari'a Law: Comparative Insights from Indonesia", *South East Asian Research* Vol. 24, No. 2 (2016): 261-282.

Coulson, Noel J., *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964).

Djazuli, H.A., *Fiqh Islam: Penggalian, Perkembangan dan Penerapan Hukum Islam* (Jakarta: Kencana-Prenada, 2005).

Dupret, Baudouin, *Ethnographies of Islam: Ritual Performances and Everyday Practice* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012).

El Fadl, Khalid Ebou, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld, 2001).

Esposito, John L., *Women in Muslim Family Law* (New York: Syracuse University Press, 2001).

Feener, R. Michael, *Sharia and Social Engineering: The Implementation of Islamic Law in Aceh, Indonesia* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

Ghazali, Abdul Rahman, Ghufron Ihsan dan Sapiudin Shidiq, *Fiqh Muamalat*, cet 3 (Jakarta: Kencana, 2015)

Griffel, Frank, "Introduction," dalam Abbas Amanat and Frank Griffel (eds.), *Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Context* (Standford: Standford University Press, 2007).

Hallaq, Wael B., *Authority, Continuity and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

Hallaq, Wael B., *Shari'a: Theory, Practice and Transformation* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009).

Hamidullah, Muhammad Dkk., *Fikih Islam dan Hukum Romawi* terj. Ali Muhammad and Rusjdi Ali Muhammad (Yogyakarta: Gama Media, 2003).

Hefner, Robert R., *Sharia Law and Modern Muslim Ethics* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2016).

Hooker, M.B., *Indonesian Syariah: Defining a National School of Islamic Law* (Singapore: ISEAS, 2008).

Hutchinson, Terry and Nigel Duncan, "Defining and Describing What We Do: Doctrinal Legal Research", dalam *Deakin Legal Review*, Vol. 83, Issu 120 (2012), h. 83-118.

Hutchinson, Terry, "Doctrinal Research: Researching the Jury", dalam Watkins and Mandy Burton (eds.), *Rsearch Methods in Law*, 2nd Edition (London and New York: Routledge, 2018), h. 8-39.

Knott, Kim, "Insider/outsider Perspective", dalam John R. Hinnels (ed.), *The Routledge Companion to the Study of Religion* (London and New York: 2005), h. 243-258.

Kotto, Alaidin, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 2012).

Lindsey, Tim, *Islam, Law and the State in Southeast Asia Vol. I Indonesia* (London and New York: I.B. Tauris, 2013).

Lombardi, Clark B., *State Law as Islamic Law in Modern Egypt: The Incorporation of the Shari'a into Egyptian Constitutional Law* (Leiden: Brill, 2006).

Lukito, Ratno, *Legal Pluralism in Indonesia: Bridging Unbridgeable* (New York: Routledge, 2017).

Lukito, Ratno, *Pergumulan antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia* (Jakarta: INIS, 1998).

Maarif, Ahmad Syafii *et. al.*, *Syariah Islam Yes, Syariah Islam No: Dilema Piagam Jakarta dalam Amandemen UUD 1945* (Jakarta: Paramadina, 2001).

Mahfudh, Sahal, *Nuansa Fiqih Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 2003).

Malibari, Zainuddin bin Abdul Aziz, *Fath al-Mu'in*, terj. KH. Moch Anwar dkk, cet. iv (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2009).

Mardani, *Hukum Islam dalam Hukum Positif Indonesia* (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2018).

Martin, Richard (ed.), *Appraoches to Islam in Religious Studies* (Oxford: Oneworld, 2001).

Mas'ud, Muhammad Khalid, Brinkley M. Messick and David S. Power, *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

Mayer, Ann Elizabeth, "The Shari'a: A Methodology or a Body of Substantive Rules," dalam Nicholas Herr (ed.), *Islamic Law and Jurisprudence* (Seattle: University of Washington Press, 1990), h. 177-198.

Messick, Brinkley, *The Calligraphic State: Textual Domination and the History in a Muslim Society* (Berkeley: Barkeley University of California Press, 1993).

Mulia, Siti Musdah and Mark E. Cammack, "Toward a Just Marriage Law: Empowering Indonesian Women through a Counter of Legal Draft to the Compilation of Islamic Law," dalam R. Michael Feener and Mark E. Cammack (eds.), *Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institutions* (Cambridge, MA: Islamic Legal Studies Program, Harvard Law School, 2007), h. 128-145.

Mulia, Siti Musdah, *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaharu Keagamaan* (Bandung: Mizan, 2005).

Nasir, Mohamad Abdun, "Islamic Law and Paradox of Domination and Resistance: Women's Judicial Divorce in Lombok, Indonesia", *Asian Journal of Social Science* Vol. 44, No. 1-2 (2016): 78-103.

Nasir, Mohamad Abdun, "Islamic Law and Social Change: The Dissolution of Marriage amongts Muslims in Lombok" *Dissertation,* (Atlanta: Emory University 2013).

Nasir, Mohamad Abdun, "Membedah Anatomi Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia", *Istinbath Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam*, Vol. 1, No. 2 (2004): 201-222.

Nasir, Mohamad Abdun, *Positivisasi Hukum Islam di Indonesia* (Mataram: LKIM, 2004).

Nurmila, Nina, *Women, Islam and Everyday Life: Renegotiating Polygamy in Indonesia* (London: Routledge, 2011).

Otto, Jan Michiel, "Shari'a and National Law in Indonesia", dalam Jan Michiel Otto (ed.), *Shari'a Incorporated: A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present* (Leiden: Leiden University Press, 2010).

Peletz, Michael G., *Islamic Modern: Religious Courts and Cultural Politics in Malaysia* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003).

Peletz, Michael G., *Sharia Transformations: Cultural Politics and the Rebranding of an Islamic Judiciary* (Oakland: University of California Press, 2020).

Possamai, Adam, *Sociology of Shari'a: Cases Studies from Around the World* (Berlin: Springer, 2016).

Praja, Juhaya S., *Filsafat Hukum Islam* (Bandung: Yayasan Piara, 1997).

Rahman, Fazlur, *Islam* 2nd Edition (Chicago and London: University of Chicago Press, 1979).

Rambe, Mara Sutan, "Proses Akomodasi Hukum Islam ke dalam Hukum Pidana Nasional", *Jurnal Cita Hukum*, Vol. 3, No. 2 (2015): 225-246.

Rosen, Lawrence, *The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1989).

Saidi, Zaim, *Tidak Syari'nya Bank Syariah di Indonesia dan Jalan Keluarnya Menuju Muamalat* (Yogyakarta: Lokomotif, 2010).

Salim, Arskal and Azyumardi Azra, *Shari'a and Politics in Modern Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2003).

Salim, Arskal, *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2016).

Schacht, Joseph, "Problems of Modern Islamic Legislation," *Studia Islamica*, 12 (1960).

Shabana, Ayman, *Custom in Islamic Law and Legal Theory: The Development of 'Urf and Adah in the Islamic Legal Tradition* (New York: Palgrave Macmillan, 2010).

Stiles, Erine, *An Islamic Court in Context: An Ethnigraphic Study of Judicial Reasoning* (New York: Palgrave Macmillan, 2009).

Summa, Muhammad Amin, Ridwan Nurdin dan irfan Khairul Umam, "The Implementation of Sharia in Aceh: Between the Ideal and Actual Achievement", *Ahkam*, Vol. 20, No. 1 (2020): 19-48

Sunny, Ismail, "Tradisi dan Inovasi Keislaman di Indonesia dalam Bidang Hukum Islam" dalam Cik Hasan Bisri (ed.), *Bunga Rampai Peradilan Islam di Indonesia, Jilid I, Hukum dan Peradilan* (Bandung Ulul Albab Press, 1997).

Suntana, Ija, *Politik Hukum Islam* (Bandung: Pustaka Setia, 2014).

Syarifuddin, Amir "Pengertian dan Sumber Hukum Islam" dalam Ismail Muhammad Syah dkk., *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Departmen Agama dan Bumi Aksara, 1999).

Vikor, Knut S., *Between God and the Sultan: An Historical Introduction to Islamic Law* (London: Hurst, 2004).

Wadud, Amina, *Qur'an and Women: Reading the Sacred Text from Women's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999).

Wahid, Abdurrahman, *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: Wahid Institute, 2007).

Welchman, Lynn, *Women's Rights and Islamic Family Law: Perspectives on Reform* (Lonon and New York: Zed Books, 2004).

Yafie, Ali, *Merintis Fiqh Lingkungan* (Jakarta: Ufuk Press, 2006).

Yafie, Ali, *Wacana baru Fiqh Sosial: 70 Tahun KH Ali Yafie* (Bandung: Mizan, 1997).

Zahro, Ahmad, *Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999 Tradisi Intelketual NU* (Yogyakarta: LKiS, 2004).

Curriculum Vitae Penulis

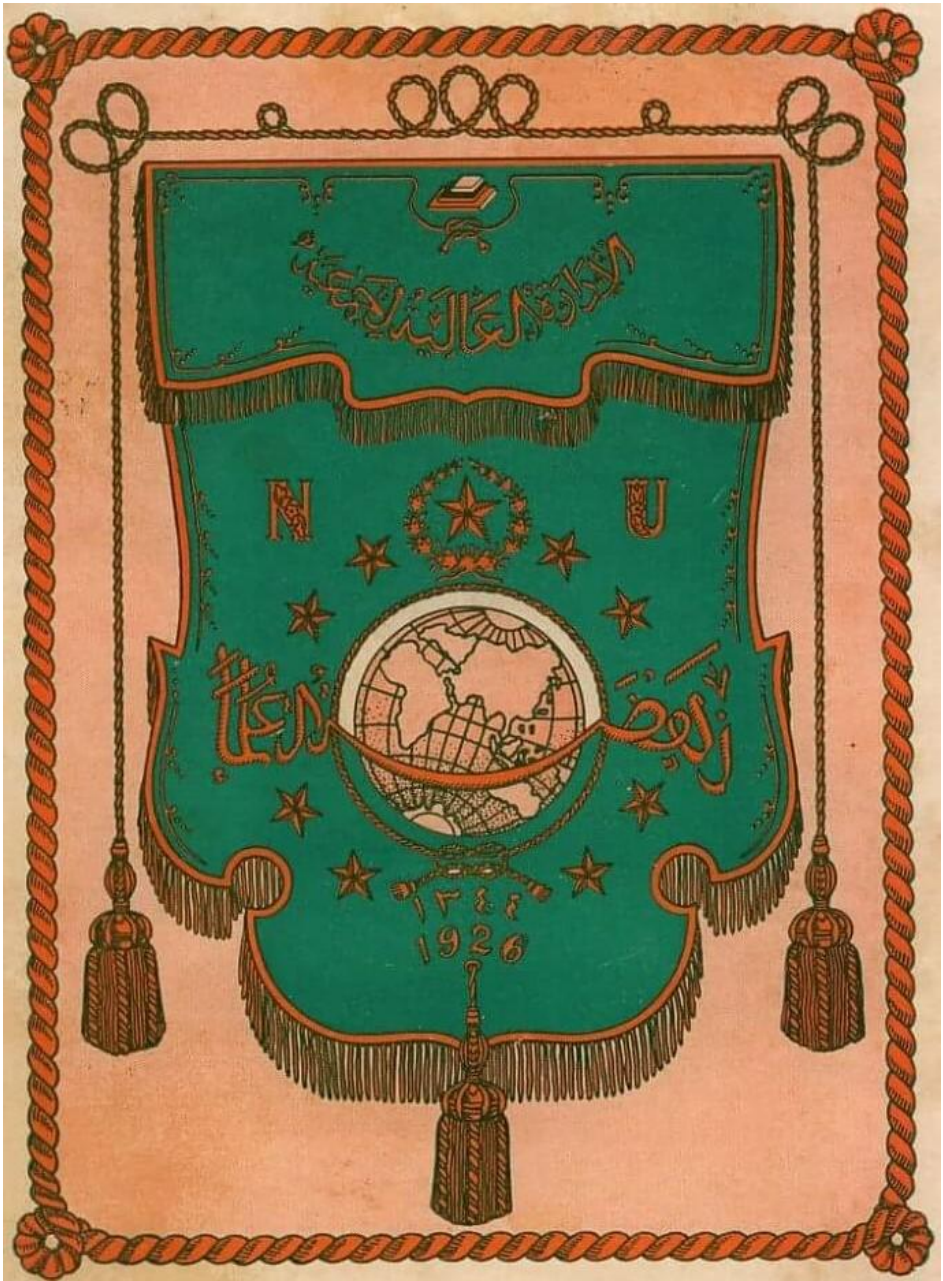
Lahir dari keluarga pesantren Al-Falah Sambirobyong, Baron, Nganjuk, dari ayah alm. KH. Markum Mabruri dan ibu Hj. Mardliah, Mohamad Abdun Nasir meniti karir akademik dengan spesialisasi syariah dan hukum Islam. Dari jalur ayah, genealogi keilmuannya menyambung sampai kepada hadratus syeikh K.H. Hasyim Asyari dan dari ibu sampai kepada K.H. Ihsan bin Dahlan Jampes Kediri. Bersama dengan istri, Rahmati Maula, penulis dikarunia tiga orang putra-putri; Azeilya Audah, Adzka Ulul Albab dan Adam Ashabul Yamin.

Guru besar diperolehnya tahun 2020 dalam bidang hukum Islam, yang ditekuninya sejak menyelesaikan studi jurusan muamalah-jinayah di Fakultas Syariah IAIN Walisongo Semarang tahun 1998 dan dilanjutkan pada program Pascasarjana di kampus yang sama tahun 2022. Kemudian penulis melanjutkan studi magister kedua studi Islam di Universiteit Leiden, Belanda dan tamat tahun 2004. Dengan beasiswa Fulbright dan Emory Laney Graduate School Scholarship, penulis menyelesaikan jenjang doktoral *religious studies* di Emory University, Atlanta, Amerika Serikat, tahun 2013.

Tugas utamanya sebagai dosen di Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri (UIN) Mataram sejak 2001 dan mulai tahun 2021 diangkat sebagai Wakil Direktur Pascasarjana UIN Mataram. Selian itu, penulis juga menjadi editor-in-chief jurnal internasional bereputasi dan terindeks Scopus, *Ulumuna journal of Islamic studies* mulai tahun 2015-sampai kini. Penulis juga reviewer nasional Litapdimas Diktis, tim penilai angka kredit lektor kepala dan guru besar Kemenag dan asesor Arjuna Kemenristekdikti, serta reviewer beberapa jurnal nasional terakreditasi dan internasional bereputasi.

Beberapa karyanya terbit di jurnal-jurnal seperti *Muslim World*, *Islam and Christian-Muslim Relations*, *Asian Journal of Social Science, Interreligious Studies and Intercultural Theology, al-Jamiah,* dan *Studia Islamika.* List publikasi yang lengkap bisa diakses lewat akun Google Schoolarnya. Buku ini merupakan karya pertama dari tiga buku yang direncanakan tentang syariah. Buku kedua sedang dalam pengerjaan berjudul *Re-interpretasi dan Transformasi Syariah: Peradilan Agama dan Hukum Keluarga Islam Indonesia*, serta rencana buku ketiga, yang masih dalam draf kasar, berjudul *Syariah, Jender dan Relasi Antar Agama*: *Mengurai Benang Kusut Relasi Paradigmatik*.

View publication stats



Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Riduan, Bubutan Surabaya th. 1926.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
M A T A R A M

Buku ini terdiri dari beberapa bab. Setelah Pendahuluan, bagian kedua membahas tentang berbagai wacana atau perspektif kontemporer tentang syariah. Bab ini menyajikan gagasan dua sarjana Muslim Abdullahi Ahmed An-Naim dan Muhammad Hasyim Kamali. Menindaklanjuti wacana dan gagasan tersebut, bagian ketiga menawarkan ide penulis tentang "syariah sebagai kritik". Bagian ini menjelaskan perbedaan dan relasi tiga konsep penting: syariah, fikih dan hukum Islam. Di dalamnya juga menawarkan konsep teoritis "syariah sebagai kritik". Bagian ke empat mendiskusikan everyday life hukum Islam. Tiga kasus aktual pelaksanaan hukum Islam disajikan dan dianalisis secara normatif serta secara kontekstual dengan memasukan tinjauan sosio-legal yang melatarinya. Bagian ke empat mendiskusikan kritik politik hukum Islam Indonesia dan bagian kelima memberikan tawaran formulasi masa depan hukum Islam Indonesia. Selain meringkas poin-poin penting isi buku, bagian kelima, Kesimpulan, juga memberikan saran untuk agenda riset dan kajian hukum Islam Indonesia lebih lanjut.

Sanabil
Puri Bunga Amanah
Jl. Kerajinan 1 Blok C/13 Mataram
Telp. 0370- 7505946, Mobile: 081-805311362
Email: sanabilpublishing@gmail.com
www.sanabilpublishing.com

ISBN 978-623-317-347-6
9 786233 173476